3 1761 08149957 6

REVUE

DE

THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE

REVUE

DE

THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE

ET

COMPTE RENDU

DES PRINCIPALES PUBLICATIONS SCIENTIFIQUES

paraissant tous les deux mois

SOUS LA DIRECTION

DE

H. VUILLEUMIER, D. TH.

professeur de théologie à l'Université de Lausanne,

ET DE

PH. BRIDEL

professeur de philosophie à la faculté de théologie de l'Eglise libre du canton de Vaud.

La vérité, sans la recherche de la vérité,
n'est que la moitié de la vérité.
A. VINET.

Trente-quatrième année.

LAUSANNE

GEORGES BRIDEL & Cie ÉDITEURS

1901

Reprinted with the permission of the Revue de Théologie et de Philosophie

JOHNSON REPRINT CORPORATION
111 Fifth Avenue, New York, N.Y. 10003

JOHNSON REPRINT COMPANY LIMITED
Berkeley Square House, London, W.1

Les deux directeurs, MM. H. VUILLEUMIER et PH. BRIDEL, sont secondés par un comité qui se compose de MM. *Ph. Berger,* de l'Institut de France, à Sceaux (Seine); *P. Chapuis*, pasteur à Chexbres et professeur à l'Université de Lausanne; *E. Comba*, professeur à l'Ecole vaudoise de Florence; *E. Dandiran*, professeur à l'Université de Lausanne; *Marc Doret,* Pasteur et professeur à Genève; *H. Du Bois*, pasteur et professeur, à Neuchâtel; *Gaston Frommel,* professeur à l'Univessité de Genève; *Lucien Gautier*, à Genève, professeur honoraire de la Faculté de théologie de l'Eglise libre du canton de Vaud; *P. Lobstein,* professeur de théologie à l'Université de Strasbourg; *Ernest Martin*, professeur à l'Universilé de Genève; *Ch. Monvert,* professeur à la Faculté indépendante de Neuchâtel; *A. Sabatier*, professeur à Paris; *Edmond Stapfer,* pasteur et professeur, à Paris.

LIBRARY
JUN 10 1968
UNIVERSITY OF TORONTO

BR
3
R4
année 34

Volumes 1-5 of this title were published as *Théologie et Philosophie.*

Commencing with Volume 6 the title changed to *Revue de Théologie et de Philosophie.*

First reprinting, 1965, Johnson Reprint Corporation

Printed in the United States of America

VOLTAIRE ET LE CHRISTIANISME

PAR

P. LOBSTEIN [1]

Mesdames, messieurs,

Le nom de Voltaire évoque à lui seul toute une société, tout un siècle, tout un monde. La France a produit des génies plus originaux, plus puissants, plus profonds; elle n'en a eu aucun qui fût doué de l'universalité de Voltaire, aucun qui exerçât sur ses contemporains le même ascendant, la même séduction, le même prestige, aucun qui sut au même degré entraîner, éblouir, électriser non seulement la France, mais l'Europe. Voltaire est, avec Jean-Jacques Rousseau, tout le dix-huitième siècle français. Il paraît avec la Régence, il meurt en 1778, onze ans avant cette Révolution qu'il a préparée plus qu'aucun autre. C'est lui, bien plus que le triste Louis XV, qui a été le roi de son temps.

Mais comment parler de cette royauté si brillante, si bruyante, qui a fait tant de bien et tant de mal, qui a laissé tant de ruines et suscité tant de réformes? Comment peindre ce génie si mobile, si souple, si insaisissable, si vertigineux,

[1] Les pages qui suivent reproduisent une conférence donnée à Strasbourg, le 28 janvier dernier. C'est dire que nous n'avons pas eu la prétention de faire œuvre d'érudition. Les lecteurs au courant du sujet remarqueront aisément que nous avons consciencieusement mis à profit les principaux travaux consacrés à ce grave et délicat problème; mais nous avons cherché surtout à laisser la parole à Voltaire lui-même et à esquisser les grandes lignes de sa philosophie religieuse et particulièrement de sa conception du christianisme.

cette créature d'air et de flamme, dont la pensée ardente et lumineuse ressemble à un pétillement d'éclairs? Comment surtout être juste envers un homme qui tour à tour et au même instant mérite tous les éloges et tous les blâmes, qu'on a encensé comme une idole et qu'on a exécré comme un démon? Il a été si grand et si petit, si généreux et si vil : — apôtre de la tolérance, il a réhabilité Calas, et sinistre railleur, il a sali la gloire nationale de la France en insultant Jeanne d'Arc; — épris de tous les progrès, ennemi de tous les abus, il a aidé à fonder un état meilleur, et courtisan de toutes les puissances, il a flatté les grands et s'est fait le serviteur docile des passions et des préjugés populaires.

Mêmes disparates, mêmes contradictions, mêmes perplexités, lorsque nous abordons le problème que je voudrais vous soumettre : Voltaire et le christianisme. Tantôt maudit comme l'incarnation de l'antéchrist, tantôt glorifié comme le grand émancipateur des temps modernes, Voltaire réunit en effet, dans sa personne et dans son œuvre, les antithèses les plus flagrantes. Aussi nulle matière ne prête-t-elle plus à la déclamation, à l'enthousiasme aveugle du panégyriste, au dénigrement systématique du pamphlétaire. J'essayerai de ne pas déclamer, je vous exposerai les faits et les idées, simplement, sobrement, en laissant autant que possible la parole à Voltaire lui-même, et surtout en le replaçant dans son milieu, car pendant cinquante ans il a été le merveilleux chef d'orchestre qui, toujours en scène, toujours en tête, dirigeait le chœur des écrivains et des philosophes, fournissait les motifs, donnait le ton, marquait la mesure, imprimait l'élan et lançait le premier coup d'archet.

I

Rappelons d'abord les circonstances au milieu desquelles se forma et se développa Voltaire. Elles expliquent, dans une large mesure, son attitude à l'égard de toutes les religions positives, et spécialement son attitude vis-à-vis du christianisme.

Une fée malfaisante veilla sur son berceau. Il eut pour

parrain un de ces abbés de boudoir, frivoles et sceptiques, qui peuplaient les salons de la Régence et qui contribuèrent à jeter sur l'Eglise le discrédit et le scandale : lui donner pour parrain l'abbé de Châteauneuf, c'était lui administrer le baptême de l'incrédulité.

Les jésuites qui furent ses maîtres pendant sept ans pratiquèrent l'instruction légère, mondaine, élégante, que présageait le seul nom de son parrain : nul souci de la formation d'une volonté forte et d'un caractère bien trempé, nul appel à la conscience et à la dignité morale. Puis, au sortir du collège, l'abbé de Châteauneuf introduisit son filleul dans la société du Temple qui, sous Louis XIV vieillissant, préparait la revanche cynique de la Régence. Il y rencontra des grands seigneurs aussi dépravés que brillants, des abbés mondains comme Chaulieu, des gens de lettres qui alliaient la licence des mœurs à la liberté de l'esprit. Ce fut une nouvelle initiation à son rôle futur.

Son esprit et son talent ne le protégèrent pas contre l'insolence de ces nobles dont il s'était fait le flatteur et le complice. A deux reprises, il put méditer à la Bastille sur les abus et les injustices de son temps.

L'Angleterre, où il chercha un refuge et alla se préparer une vengeance, l'Angleterre, où il passa trois années laborieuses et fécondes, l'Angleterre fut sa grande école. Il s'y rendit, n'étant encore que le libertin du Temple et le plus charmant homme de société; il en revint, homme et philosophe, définitivement formé, avec un fonds d'idées qu'il devait accroître fort peu et un cachet intérieur qu'il ne perdit plus jamais.

C'est que l'Angleterre était, à ce moment-là, le grand laboratoire de l'esprit humain ; c'est là que les libres-penseurs, les déistes, se livraient à un immense travail de démolition, de transformation, de reconstruction, dont Voltaire fut le témoin étonné et ravi. C'est l'Angleterre qui vit éclore la fameuse théorie de la religion naturelle, noble fiction dont vécut le rationalisme de tout un siècle et que développèrent, à la suite des Anglais, quelques-uns des meilleurs esprits en

France et en Allemagne. Sous les religions historiques qui sont fausses, il y a la religion naturelle qui est vraie ; elle est le texte authentique et simple, dont les autres sont les traductions amplifiées et altérées ; ôtez les surcharges ultérieures et divergentes, il reste l'original, et cet extrait commun, par lequel toutes les copies concordent, c'est le déisme, la croyance en un Dieu créateur et rémunérateur, à la liberté de l'homme, à l'immortalité de l'âme : telle est l'idée maîtresse que Voltaire emprunta aux Shaftesbury, aux Toland, aux Collins, aux Tindal. Jusque-là il avait été sceptique d'humeur et d'instinct, incrédule par caprices et par boutades ; dorénavant il se trouvait en possession d'un ensemble de croyances et de principes ; muni d'études plus fortes, armé de preuves plus sérieuses, maniant une logique plus serrée, s'appuyant sur le fondement solide de sciences positives et précises, il trouva, dans l'asile que lui offrit la marquise du Châtelet à Cirey, la retraite assurée et tranquille, où il put se recueillir, discipliner sa verve et son inspiration, se préparer et s'aguerrir pour les batailles futures.

Le séjour de Voltaire en Prusse ne fit que précipiter le mouvement qui portait le philosophe aux pires extrémités. Dans les fameux soupers de Potsdam, Frédéric II renchérissait sur les opinions de son hôte, il lui reprochait son déisme et sa foi à l'immortalité ; il attisait, dans son âme, la rage antichrétienne, dont il lui fournit la trop célèbre formule. Le mot d'ordre des vingt dernières années de Voltaire : « Ecrasez l'infâme ! » se rencontre pour la première fois dans une lettre du roi de Prusse.

Enfin Voltaire se fixe à Ferney. Sa seconde renaissance date de cette époque. Il a soixante-cinq ans et bien de l'avenir encore. Son intarissable activité philosophique a désormais un retentissement européen. C'est de Ferney que partent une nuée d'écrits dont la seule énumération remplirait un volume, ces lettres agiles, ces paroles ailées qui, fixées en partie dans sa merveilleuse correspondance, sont comme les ordres du jour d'un général à ses lieutenants et à ses soldats. Et dans cette infatigable campagne le chef se voit souvent

entraîné lui-même par une armée qui brûle de donner l'assaut à toutes les croyances et de renverser tous les sanctuaires.

Telles sont, esquissées à grands traits, les principales étapes de la longue carrière de Voltaire. Sans professer le fatalisme en histoire, sans souscrire aveuglément à la théorie des milieux, il est permis d'affirmer que toutes les circonstances rappelées jusqu'ici convergèrent vers un but unique, puisqu'elles semblaient prédestiner le philosophe au rôle qu'il joua avec autant de conviction que d'ardeur.

II

Dans la grande croisade entreprise par la légion que commandait Voltaire, les assaillants avaient un allié involontaire qui rendait l'attaque facile et le succès presque certain : cet allié malgré lui, c'était l'Eglise.

L'incrédulité qui se produisit au grand jour avec la Régence, avait envahi le clergé. Un observateur de l'époque précise ainsi la distinction des rangs : « Un simple prêtre, un curé, doit croire un peu, sinon on le trouverait hypocrite ; mais il ne doit pas non plus être sûr de son fait, sinon on le trouverait intolérant. Au contraire, le grand vicaire peut sourire à un propos contre la religion, l'évêque en rira tout-à-fait, le cardinal y joindra son mot. » — « Il y a quelque temps, raconte un autre contemporain, on disait à l'un des plus respectables curés de Paris : « Croyez-vous que les évêques qui » mettent toujours la religion en avant, en aient beaucoup? » Le bon pasteur, après avoir hésité un moment, répondit : « Il » y en a peut-être quatre ou cinq qui croient encore. » L'incrédulité allait de pair avec la légèreté des mœurs. Il suffit de rappeler le nom de quelques-uns des princes de l'Eglise : Dubois, Bernis, Rohan, et à la fin du siècle, Maury et Talleyrand. Tels maîtres, tels valets. Les abbés couraient les salons, les boudoirs, les coulisses; on les trouvait partout, excepté où ils auraient dû être. Ce qui achevait de soulever l'indignation et le dégoût, c'est que ce clergé à l'incrédulité notoire et aux mœurs scandaleuses affichait une intolérance

aussi ridicule qu'odieuse. Jamais l'on n'avait plus recherché, inquiété, persécuté, au nom de la religion ; jamais les tribunaux ecclésiastiques n'avaient sévi avec une telle rigueur. La Sorbonne frappait les livres, les brochures, jusqu'aux simples préfaces de tragédie. Les parlements, jaloux de la Sorbonne, lançaient des décrets, brûlaient les ouvrages par la main du bourreau, condamnaient des innocents comme Calas ou des étourdis comme Labarre. La chaire chrétienne était muette, ou l'on n'y entendait que des rhéteurs élégants, spirituels, qui n'osaient pas annoncer les grandes vérités chrétiennes. Les successeurs de Massillon prêchaient sur l'humeur, sur la sainte agriculture, sur des lieux communs de morale mondaine. Que dire enfin du clergé régulier? Y avait-il un seul ordre religieux qui apportât un correctif à la corruption générale? Les jésuites, plus compromis mais non pires que les autres, se voyaient chassés par les puissances catholiques elles-mêmes et finalement supprimés par le pape. Le jansénisme avait dégénéré en superstition ridicule, et les convulsionnaires du cimetière de Saint-Médard n'étaient plus que la triste parodie des solitaires de Port-Royal.

Où donc Voltaire aurait-il, dans l'Eglise même, appris le respect de l'Eglise? On lui avait répété que la foi religieuse n'existait qu'à la condition de l'obéissance absolue au prêtre. Eh bien, ce prêtre, il le voyait ignorant et fanatique, incrédule et corrompu, déconsidéré et impopulaire. Allait-il faire, lui, une distinction, un départ qu'on lui avait toujours interdit? N'allait-il pas couvrir des mêmes insultes et frapper du même anathème l'Eglise et ses serviteurs, la religion et ses ministres, l'Evangile et la caricature de l'Evangile?

Faut-il s'étonner dès lors que la réaction contre ce pouvoir tyrannique ait pris les allures d'une insurrection violente et souvent injuste? En vérité, le joug avait été si pesant, la servitude si prolongée, si insupportable, si dégradante, que tout moyen parut utile et permis pour hâter la grande délivrance; dans l'ardeur du combat, il n'était plus possible de mesurer la portée des coups. Ce ne fut pas une exécution, ce fut une

vengeance, l'explosion formidable de haines qui, trop longtemps comprimées, se déchaînèrent dans une irrésistible tempête.

III

Avons-nous achevé de rendre compte des facteurs qui déterminèrent l'attitude observée par Voltaire vis-à-vis de l'Eglise et du christianisme? Pas encore, car ni les circonstances extérieures de sa vie, ni l'atmosphère ambiante qui agit sur son développement, ni le spectacle d'un vieux monde près de crouler et faisant des efforts désespérés pour se maintenir, aucune de ces causes n'explique ce qu'il y a eu de caractéristique et d'original dans la tactique et la conduite de Voltaire.

Il faut en venir à une explication plus directe et qui nous conduira plus avant, je veux dire au caractère et à l'esprit de Voltaire.

Son caractère, — peut-être faudrait-il dire plutôt son tempérament — : mobile, irritable, inflammable à l'excès, vibrant au moindre souffle, livré à toutes les impressions, à toutes les impulsions, incapable de se maîtriser, de se concentrer, de se recueillir, impatient de toute contrainte, se cabrant contre toute règle qui gênait ses instincts et ses penchants, ce tempérament était réfractaire non seulement à l'ascétisme monacal, mais aussi à la discipline intérieure, à l'obligation morale, à l'impératif catégorique, aux injonctions de la conscience. Avec le tempérament, l'esprit était d'accord. Intelligence lumineuse, raison parfaite, bon sens élevé jusqu'au génie et s'exprimant avec une ironie tour à tour légère comme une caresse et terrible comme une arme de guerre, cette faculté comprenait admirablement tout ce qui était de son domaine et de son ressort, merveilleuse quand elle expliquait les vérités de son ordre, irréfutable et triomphante quand elle dénonçait un abus, un préjugé, une sottise, bref quelqu'une des idoles humaines.

C'est dire cependant que sa sphère était limitée, car il est des choses qui ne se comprennent pas avec la seule intelli-

gence, il est des vérités qui ne se saisissent que par l'âme et qui ne sont accessibles qu'à la conscience et au cœur. Le cœur a des raisons que la raison ne connaît pas, et la religion, c'est précisément Dieu sensible au cœur. Voltaire savait raisonner, il ne savait pas adorer. Ce qui ne tombait pas sous l'œil de son impitoyable analyse n'existait pas pour lui, ou lui semblait extravagance, folie, maladie. Or, n'est-il pas vrai qu'il y a des états d'âme qui ne sauraient être analysés et qui n'ont aucune place dans les cadres de la psychologie ordinaire? Ce qu'il y a en nous de plus spontané, de plus immédiat, de plus profond, les sources vives où plonge notre individualité spirituelle, le fond sacré et caché de l'âme en présence de l'infini, la pénétration intime de notre être moral par une force qui nous enveloppe, qui nous dépasse, qui fait à la fois grandir notre responsabilité et croître notre dépendance, toutes ces expériences qui sont des réalités aussi certaines que notre vie même, le bon sens les profane du nom d'hallucination, et Voltaire ne savait être que l'interprête du bon sens. Tant il est vrai que l'esprit ne saurait suffire à tout et que la raison raisonnante est frappée d'impuissance quand elle méconnaît ses limites et outrepasse ses droits !

Ainsi se révèle la lacune originelle de l'individualité de Voltaire en face non plus seulement de l'Eglise et de ses dogmes, mais de toute religion vivante, mais de l'Evangile qui ouvre à l'âme des horizons infinis et qui impose à la conscience des obligations souveraines. Sur ce terrain Voltaire fit preuve d'une singulière précipitation et d'une incurable légèreté. Trop souvent il condamnait ce qu'il ne comprenait pas, ce qu'il ne pouvait pas comprendre.

IV

A la lumière de ces considérations, nous pouvons reprendre le problème qui nous est posé. Mais il faut le serrer de plus près et en formuler plus rigoureusement les termes. Essayons de préciser l'objet des attaques de Voltaire et de dégager son credo personnel. Sur l'un et l'autre point les sources abondent.

Eparpillées dans des œuvres innombrables, théâtre, histoire, romans, contes, grands et petits vers, traités, pamphlets, dialogues, articles de dictionnaire, correspondance, les idées philosophiques et religieuses de Voltaire revêtent toutes les formes et prennent tous les tons, passant sans effort de l'éloquence de l'apôtre ou du tribun aux espièglerie les plus bouffonnes et même les plus cyniques.

Etablissons d'abord que Voltaire n'a pas été un pur sceptique, un frondeur en quête de dogmes à renverser et de croyances à détruire. Jamais un esprit purement négatif ne serait parvenu à dominer son siècle. S'il a exercé un immense ascendant, c'est parce qu'il a été le représentant le plus populaire et le porte-voix le plus spirituel de cet ensemble d'idées, d'aspirations, d'efforts qui constituèrent le fonds commun de son époque, le patrimoine du « siècle des lumières. » Voltaire, nous l'indiquions déjà tout à l'heure, a été le prophète de la religion naturelle.

Reprenons la définition de cette doctrine, empruntée par Voltaire aux déistes anglais et prêchée par lui à tous les peuples de l'Europe.

Les différentes religions positives et historiques qui couvrent la surface de la terre ne sont que les déformations inconscientes ou les altérations voulues d'une religion primitive, élémentaire, universelle; cette religion naturelle se réduit à quelques principes aussi simples que généraux, existence de Dieu, liberté de l'homme, pratique de la justice, immortalité de l'âme, rémunération future. « Adorons Dieu simplement, sincèrement et ne trompons personne. Oui, il faut une religion; mais il la faut pure, raisonnable, universelle; elle doit être comme le soleil qui est pour tous les hommes, et non pas pour quelque petite province privilégiée. » — « Vous m'avez demandé, dit le comte de Boulainvilliers à l'abbé qu'il a reçu à sa table, ce que j'entends par philosophie; je vous demande à mon tour ce que vous entendez par religion. » « Il me faudrait, dit l'abbé, bien du temps pour vous expliquer tous nos dogmes. » « C'est déjà une grande présomption contre vous, lui répondit le comte. Il vous faut

de gros livres ; et à moi il ne faut que quatre mots : sers Dieu, sois juste —. » Ecoutez ce bout de dialogue entre un lettré chinois et un jésuite. « Vous êtes donc le favori de Dieu ? dit le mandarin. — Je m'en flatte, répond le jésuite. — Pour moi, dit le mandarin, je suis simplement son adorateur.... Vivons doucement tous ensemble, tant que vous serez ici ; secourons-nous mutuellement ; adorons tous l'Etre suprême du fond de notre cœur. Quoique vous ayez plus de barbe que nous, le nez plus long, les yeux moins fendus, les joues plus rouges, les pieds plus gros, les oreilles plus petites, et l'esprit plus inquiet, cependant nous sommes tous frères. — Tous frères ! s'écrie le jésuite, et que deviendra mon titre de père ? — Le mandarin : Vous convenez tous qu'il faut aimer Dieu ? — Le jésuite : Pas tout à fait, mais je le permets. — Le mandarin : Qu'il faut être modéré, compatissant, sobre, équitable, bon maître, bon père de famille, bon citoyen ? — Le jésuite : Oui. — Le mandarin : Eh bien ! ne vous tourmentez plus tant ; je vous assure que vous êtes de ma religion. »

V

Dans sa pureté idéale, la religion naturelle a existé avant les religions particulières. Celles-ci, les religions historiques et positives, sont des inventions forgées par l'ambition des chefs d'empire ou le fanatisme des prêtres, qui en ont fait un instrument de servitude, un moyen pour affermir et garantir leur autorité ; la superstition populaire aidant, toutes les religions ont fini par n'être plus qu'un tissu de fraudes pieuses ou de grossières et ridicules légendes. Essayez donc de dissoudre par l'analyse, par l'examen, par la raison, toutes ces formes concrètes et historiques de la foi populaire, et vous apercevrez, au fond du creuset, un résidu de vérité, mince lingot d'or épuré, dégagé de scories et d'alliages, substance et substratum indestructible : c'est précisément la religion naturelle, le déisme.

Ce qui divise les hommes, c'est uniquement la multiplicité des dogmes et des rites, la divergence des cultes et des for-

mules, l'infinie variété des formes historiques en vigueur au sein des différentes religions; ce qui les unirait à jamais, c'est ce fond primitif et commun à tous les êtres pensants. Rappelez-vous comment le héros d'un des plus spirituels romans de Voltaire, Zadig, s'y prend pour conjurer une dispute religieuse qui vient d'éclater sous ses yeux. A la grande foire de Bassora, un Egyptien, un Indou, un Chinois, un Grec, un Celte et plusieurs autres étrangers sont invités à un souper. « Il s'élèva sur quelques points de religion une querelle qui s'échauffa si bien que l'on vit le moment où la table allait être ensanglantée. Zadig, qui avait gardé le silence pendant toute la dispute, se leva enfin; il s'adressa d'abord au Celte comme au plus furieux; il lui dit qu'il avait raison, et lui demanda du gui; il loua le Grec sur son éloquence, et adoucit tous les esprits échauffés. Il ne dit que très peu de choses au Chinois, parce qu'il avait été le plus raisonnable de tous. Ensuite il leur dit : « Mes amis, vous alliez vous quereller pour rien, car vous êtes tous du même avis. » A ces mots, il se récrièrent tous. « N'est-il pas vrai, dit-il au Celte, que vous n'adorez pas ce gui, mais celui qui a fait le gui et le chêne? — Assurément, répondit le Celte. — Et vous, monsieur l'Egyptien, vous révérez apparemment dans un certain bœuf celui qui vous a donné les bœufs? — Oui, dit l'Egyptien. — Le poisson Oannès, continua-t-il, doit céder à celui qui a fait la mer et les poissons. — D'accord, dit le Chaldéen. — L'Indou, ajouta-t-il, et le Chinois reconnaissent comme vous un premier principe; je n'ai pas trop bien compris les choses admirables que le Grec a dites, mais je suis sûr qu'il admet aussi un Etre supérieur, de qui la forme et la matière dépendent. Le Grec, qu'on admirait, dit que Zadig avait très bien pris sa pensée. « Vous êtes donc tous du même avis, répliqua Zadig, et il n'y a pas là de quoi se quereller. Tout le monde s'embrassa. »

Le rôle que Voltaire assignait à Zadig, il entendait le jouer lui-même. Proclamer la religion naturelle, retrouver et faire revivre cette croyance commune à tous les êtres pensants, résoudre tous les dogmes positifs et toutes les formes histo-

riques dans ce dogme unique qu'il appelle le déisme, telle était, aux yeux de Voltaire, la mission du philosophe. Accomplir cette mission, c'était faire taire toutes les dissensions, éteindre toutes les haines, terrasser définitivement le monstre de l'intolérance et du fanatisme, c'était donc faire une œuvre bienfaisante, utile aux hommes, agréable à Dieu, c'était exercer un véritable apostolat.

Mais cet apostolat n'était pas possible sans lutte, cet apostolat était une œuvre de combat, car pour faire triompher la religion naturelle, il fallait préalablement renverser les religions positives, ou du moins il fallait les dépouiller de leurs dogmes particuliers, de leurs cultes distinctifs, de leurs constitutions propres, de leur caractère historique : le temple du Dieu universel ne pouvait s'élever que sur les ruines des divinités locales.

Telle était le principe de la critique religieuse de Voltaire : positive dans son inspiration première, elle était négative dans ses applications et ses moyens, ou plutôt tous les moyens lui semblaient bons, toutes les armes légitimes, pour assurer le triomphe de cette religion naturelle, qui exerça sur tout le dix-huitième siècle une irrésistible fascination et dont Lessing a donné la glorification poétique dans son *Nathan le Sage*.

VI

Plus une religion s'affirmait dans l'histoire, plus son caractère et son originalité étaient accentués, soit par la personne de son fondateur, soit par sa vie même et son développement, plus aussi elle échauffait la bile de notre philosophe, plus elle avait le don de l'exaspérer. Or de toutes les religions historiques que connaissait Voltaire, le christianisme était celle qui faisait valoir le plus énergiquement ses prétentions à l'autorité souveraine, à la perfection absolue, à la révélation divine. Le christianisme avec ses dogmes et sa discipline, avec son culte et sa constitution, semblait à Voltaire le grand obstacle à l'avènement de la religion idéale, de la religion naturelle. Le christianisme,

voilà l'ennemi! « Ecrasez l'infâme! » Oh! je sais bien que cette formule qui, durant les vingt dernières années de Voltaire clôt invariablement toutes ses lettres, je sais que cette formule désignait, d'après sa propre explication, la superstition, l'intolérance, le fanatisme; mais ce fanatisme, cette intolérance, cette superstition étaient inhérents à la religion qu'il avait sous les yeux. « S'il est évident que l'histoire de l'Eglise est une suite continuelle de querelles, d'impostures, de vexations, de fourberies, de rapines et de meurtres, alors il est démontré que l'abus est dans la chose même, comme il est démontré qu'un loup a toujours été carnassier et que ce n'est point par quelques abus passagers qu'il a sucé le sang de nos moutons. »

Voltaire en voulait tout d'abord et surtout au christianisme faux, corrompu, persécuteur qui se présentait à lui sous les traits du catholicisme officiel, discrédité par ses propres ministres. Ce fut le malheur de Voltaire de confondre l'Evangile avec une forme dénaturée et avilie de l'Evangile; il voyait la religion de Jésus à travers les folies et les crimes de ceux qui se paraient du nom de Jésus.

Ce christianisme-là, Voltaire l'attaqua avec toutes les armes que lui fournissaient sa passion et sa science. Tantôt il relevait les difficultés, les incohérences, les contradictions que présentent les documents historiques, et dans cette critique des sources, dans ce dépouillement des témoignages, il fit parfois preuve d'une merveilleuse clairvoyance. Tantôt il raillait impitoyablement ce qu'il appelait les extravagances ou les impostures de la religion, sans chercher à discerner ce qu'il y avait de respectable et de sincère dans les grands mouvements dont il instruisait le procès. Tantôt — et c'était là l'objectif principal de sa polémique — il maudissait les excès commis au nom de la religion, les guerres déchaînées par l'intolérance et le fanatisme, les massacres ordonnés et exécutés à la gloire de Dieu et de son Eglise. « En bonne foi, parce que notre religion est divine, doit-elle régner par la haine, par les fureurs, par les exils, par l'enlèvement des biens, les prisons, les tortures, les meurtres et par les actions

de grâces rendues à Dieu pour ces meurtres? Plus la religion chrétienne est divine, moins il appartient à l'homme de la commander; si Dieu l'a faite, Dieu la soutiendra sans vous. Vous savez que l'intolérance ne produit que des hypocrites ou des rebelles : quelle funeste alternative! Enfin, voudriez-vous soutenir par des bourreaux la religion d'un Dieu que des bourreaux ont fait périr, et qui n'a prêché que la douceur et la patience?... Transportez-vous avec moi au jour où tous les hommes seront jugés, et où Dieu rendra à chacun selon ses œuvres. Je vois tous les mortels du siècle passé et du nôtre comparaître en sa présence. Etes-vous bien sûrs que notre Créateur et notre Père dira au sage et vertueux Confucius, au législateur Solon, à Socrate, à Platon, au bon Trajan, à Titus, les délices du genre humain, à Epictète, à tant d'autres hommes, les modèles des hommes : « Allez, monstres ; » allez subir des châtiments infinis en intensité et en durée ; » que votre supplice soit éternel comme moi! Et vous, mes » bien-aimés, Jean Châtel, Ravaillac, Damiens, Cartouche, qui » êtes morts avec les formules prescrites, partagez à jamais à » ma droite mon empire et ma félicité! » Vous reculez d'horreur à ces paroles, et après qu'elles m'ont échappé, je n'ai plus rien à vous dire. »

Ces citations sont empruntées à l'*Essai sur la tolérance.* Cet *Essai* est autre chose et mieux qu'un chef-d'œuvre littéraire, il est un acte, la pièce maîtresse du grand procès entrepris pour la réhabilitation de Calas, qui fut non pas le seul, mais le plus illustre des opprimés dont Voltaire prit la défense. Cette partie de son œuvre a été nécessaire, bienfaisante, souvent admirable de courage et de dévouement: dans cette lutte dont il sortit vainqueur, il a été plus chrétien que l'Eglise; il a été le disciple du pur Evangile, le précurseur de la liberté moderne, et nous l'en bénissons.

VII

Nous serions heureux de clore ici et de rester sous l'impression de cette grande œuvre de justice et de tolérance. Et cependant il faut ajouter un dernier trait à l'image que nous

essayons d'esquisser. Rappeler que Voltaire a trop souvent confondu l'essence éternelle de l'Evangile avec la caricature de l'Evangile, ce n'est pas dire assez, ce n'est pas tout dire.

Homme de lutte, homme de parti, homme de passion, Voltaire ne s'est pas arrêté là, et, par delà les altérations de la pensée et de la vie chrétienne, ses coups sont allés frapper ce qu'il y a de plus sacré dans le christianisme le plus authentique. Voltaire n'a pas eu le bonheur de comprendre le plus grand de ces trois ordres de grandeur que Pascal a célébrés dans un admirable langage : il n'a pas saisi, il n'a pas senti la grandeur de la sainteté et de l'amour. Qu'il ait fait bon marché des miracles qui tiennent du prodige, qu'il ait parlé irrévérencieusement des patriarches ou du roi David, dans lesquels l'opinion courante admirait à tort des types de vertu et de piété chrétienne, tout cela ne portait pas atteinte au cœur même de l'Evangile ; mais son inintelligence religieuse se révèle avec une douloureuse évidence en face des grandes personnalités chrétiennes qui, semble-t-il, devaient, même à l'adversaire, inspirer la sympathie et commander le respect. A ces héros de la foi il applique les procédés de son analyse dissolvante et dénigrante, expliquant les plus grands événements par les causes les plus mesquines et attribuant aux actes les plus élevés les motifs les moins avouables. Le grand adversaire de l'Eglise romaine n'a pas compris la Réforme, il la juge comme un fils de Loyola, il n'y découvre à l'origine qu'une querelle de moines ; ses sympathies vont à Léon X et à Erasme, non pas à ce Saxon grossier qui s'appelle Martin Luther, ou à ce Calvin dans lequel il ne sait voir que l'ennemi du luxe et le bourreau de Servet. Savez-vous comment il explique la conversion de l'apôtre Paul? En réchauffant une vieille fable juive d'après laquelle Saul de Tarse serait tombé amoureux de la fille de son maître Gamaliel ; éconduit par elle, dans son dépit d'amant rebuté, il aurait rompu avec ses coreligionaires et aurait mis au service des chrétiens ses rancunes et ses colères. Enfin, Voltaire n'a pas désarmé devant Celui qui

allait de lieu en lieu, faisant du bien, annonçant le royaume de Dieu et guérissant les malades ; il s'est attaqué non seulement au Christ de la dogmatique, mais au Jésus des Evangiles : sa conscience ne s'est pas troublée, son cœur n'a point été ému, son front ne s'est pas courbé devant la tête couronnée d'épines; il a versé le sarcasme et l'outrage sur l'agonie de Gethsémané et sur la croix du Calvaire; il n'a pas entendu cette prière, qui cependant fut dite pour lui aussi : « Père, pardonne-leur, car ils ne savent pas ce qu'ils font. »

VIII

Il est vrai qu'à côté de ces plaisanteries blasphématoires l'on trouve, chez Voltaire, des paroles qui rendent hommage au Christ, mais à un Christ façonné à l'image du dix-huitième siècle, à un Christ philosophe, législateur, prédicateur de la religion naturelle. Ce Christ-là, Voltaire s'en accommode ; il lui pardonne même d'avoir été un enthousiaste crédule, un rêveur de bonne foi ; il le place à côté de Socrate et de Confucius, auxquels d'ailleurs il réserve le plus souvent ses préférences, parce qu'ils ont été philosophes et qu'ils ne se piquaient pas de faire des miracles. A ce titre, la page la plus remarquable qui soit sortie de sa plume est celle que renferme l'article *Religion* composé à Ferney pour le *Dictionnaire philosophique ;* elle reste bien au-dessous du témoignage que la conscience chrétienne rend au Christ, notre Sauveur et notre Frère, mais elle mérite d'être relue comme l'expression la plus haute de la pensée religieuse de Voltaire. Ce sera ma dernière citation.

Le philosophe, pendant une nuit calme et sereine, médite sur l'immensité de la nature et s'élève jusqu'à la contemplation émue de l'auteur de l'univers. Absorbé dans ces pensées, il voit soudain « un de ces génies qui remplissent les intermondes » descendre jusqu'à lui. « Je reconnus cette même créature aérienne qui m'avait apparu autrefois pour m'apprendre combien les jugements de Dieu diffèrent des nôtres, et combien une bonne action est préférable à la controverse.

Il me transporta dans un désert tout couvert d'ossements entassés; et entre ces monceaux de morts, il y avait des allées d'arbres toujours verts, et au bout de chaque allée, un grand homme, d'un aspect auguste, qui regardait avec compassion ces tristes restes. » Ces restes, en effet, sont les débris de toutes les victimes du fanatisme. Les charniers les plus épouvantables sont ceux des chrétiens. « Ils sont divisés en plusieurs monceaux de quatre siècles chacun. Un seul aurait monté jusqu'au ciel; il a fallu les partager.... Je versai des larmes, et quand j'eus mérité par ma douleur qu'il me menât au bout des allées vertes, il m'y conduisit. « Contemple, » me dit-il, les héros de l'humanité qui ont été les bienfaiteurs » de la terre, et qui se sont tous réunis, à bannir du monde, » autant qu'ils l'ont pu, la violence et la rapine. Interroge- » les. » Parmi ces héros et ces bienfaiteurs de l'humanité, Voltaire reconnaît et salue Numa Pompilius, puis Zoroastre, ensuite quelques sages de la Grèce; il aborde Socrate, la grande victime de la superstition et de l'hypocrisie. « Après avoir joui quelque temps de l'entretien de Socrate, je m'avançai avec mon guide dans un bosquet situé au-dessus des bocages où tous ces sages de l'antiquité semblaient goûter un doux repos. Je vis un homme, d'une figure douce et simple, qui me parut âgé d'environ trente-cinq ans. Il jetait de loin des regards de compassion sur cet amas d'ossements blanchis, à travers lesquels on m'avait fait passer pour arriver à la demeure des sages. » Le philosophe remarque que le grand inconnu a souffert un douloureux martyre, dont les traces sont visibles encore; il le presse de questions, auxquelles son interlocuteur répond avec beaucoup de douceur. Il finit par lui demander: «Vous voulûtes donc leur enseigner une nouvelle religion? — Point du tout. Je leur disais simplement : Aimez Dieu de tout votre cœur et votre prochain comme vous-même, car c'est là tout l'homme. *Jugez si ce précepte n'est pas aussi ancien que tout l'univers; jugez si je leur apportais un culte nouveau.* Je ne cessais de leur dire que j'étais venu non pour abolir la loi, mais pour l'accomplir; j'avais observé tous leurs rites; circoncis comme ils l'étaient tous,

baptisé comme l'étaient les plus zélés d'entre eux, je payais comme eux le corban; je faisais comme eux la Pâque, en mangeant debout un agneau cuit dans des laitues. Moi et mes amis nous allions prier dans le temple; mes amis même fréquentèrent ce temple après ma mort; en un mot j'accomplis toutes leurs lois sans en excepter une....—Mais ne dîtes-vous, ne fîtes-vous rien qui pût leur servir de prétexte? — Tout sert de prétexte aux méchants.... —Vous n'avez donc contribué en rien par vos discours, ou mal rendus ou mal interprêtés, à ces monceaux d'affreux ossements que j'ai vus sur ma route, en venant vous consulter?— Je n'ai vu qu'avec horreur ceux qui se sont rendus coupables de tous ces meurtres. — Et ces monuments de puissance et de richesse, d'orgueil et d'avarice, ces trésors, ces ornements, ces signes de grandeur que j'ai vus accumulés sur la route en cherchant la sagesse, viennent-ils de vous? — Cela est impossible; j'ai vécu moi et les miens dans la pauvreté et la bassesse. Ma grandeur n'était que dans la vertu. » J'étais près de le supplier de vouloir bien me dire au juste qui il était. Mon guide m'avertit de n'en rien faire. Il me dit que je n'étais pas fait pour comprendre ces mystères sublimes. Je le conjurai seulement de m'apprendre en quoi consistait la véritable religion. « Ne vous l'ai-je pas déjà dit? Aimez Dieu et votre prochain comme vous-même. — Quoi! en aimant Dieu, on pourrait manger gras le vendredi?—J'ai toujours mangé ce qu'on m'a donné; car j'étais trop pauvre pour donner à dîner à personne. — En aimant Dieu, en étant juste, ne pourrait-on pas être assez prudent pour ne point confier toutes les aventures de sa vie à un inconnu? — C'est ainsi que j'en ai toujours usé. — Ne pourrais-je, en faisant du bien, me dispenser d'aller en pèlerinage à Saint-Jacques-de-Compostelle? — Je n'ai jamais été dans ce pays-là. — Faudrait-il me confiner dans une retraite avec des sots? — Pour moi, j'ai toujours fait de petits voyages de ville en ville. — Me faudrait-il prendre parti pour l'Eglise grecque ou pour la latine? — Je ne fis aucune différence entre le Juif et le Samaritain, quand je fus au monde. — Eh bien! s'il en est ainsi, je vous prends pour

mon seul maître. » Alors il me fit un signe de tête qui me remplit de consolation; la vision disparut et la bonne conscience me resta. »

IX

Essayons de conclure.

Voltaire a payé la rançon de son temps, dont il a été le plus séduisant interprète. Depuis la réaction du romantisme, il est de mode de médire du dix-huitième siècle et de n'en signaler que les ombres et les petitesses. C'est une erreur et une injustice. En dépit des frivolités et des turpitudes qui l'ont trop souvent deshonoré, le dix-huitième siècle a été une grande et noble époque. Par delà l'âge classique qui précède, par delà le siècle de Louis XIV et de Bossuet, âge d'autorité, de tradition, de servilisme politique et religieux, le dix-huitième siècle a été rejoindre et continuer la grande époque de la Renaissance, dont il a renoué la chaîne brisée et repris le travail fécond et émancipateur. L'œuvre de sécularisation de la pensée, inaugurée par le seizième siècle, a été consommée par le dix-huitième, qui a apporté à cette gigantesque entreprise un courage et un enthousiasme dignes d'admiration et de sympathie. Comme la Renaissance, le siècle de Voltaire et de Rousseau a été un grand remueur d'idées, d'idées souvent salutaires, bienfaisantes, généreuses. Ces hommes-là ont cru au progrès, à la liberté, à la raison, à la justice; leur cœur a battu pour un grand idéal. Ces démolisseurs ont été animés d'une foi ardente et sincère: ils avaient foi en l'humanité.

Qu'est-ce donc qui a manqué à ce siècle si épris d'idéal, si ardent à rechercher la vérité et la justice? Ce qui lui a manqué, c'est de rapporter cette raison, devant laquelle il s'inclinait, à sa source éternelle et divine, et de dire avec Fénelon: « Où est-elle, cette raison parfaite, qui est si près de moi et si distincte de moi? N'est-elle pas le Dieu que je cherche? » Ce qui lui a manqué, c'est de donner leur vrai nom aux grands principes de solidarité, de tolérance et de liberté, de justice et de progrès, principes qui, en définitive, ne trou-

vent que dans l'Evangile leur sanction véritable et suprême. Ce qui lui a manqué, c'est de comprendre les conditions essentielles et les lois vitales du développement religieux : l'idée centrale de Voltaire est, en effet, l'erreur capitale du siècle. La théorie fameuse de la religion naturelle est contraire au témoignage de l'histoire et de la psychologie. La religion naturelle est une abstraction qui a pris naissance dans le cerveau des philosophes, non une réalité vivante, un phénomène constaté par l'expérience religieuse des individus ou des masses. Toute religion qui a joué un rôle dans l'humanité et qui a exercé une action sur les âmes est une religion historique, procédant d'une révélation immanente et positive, qui s'est faite dans les mystérieuses profondeurs de la conscience humaine, dans l'âme inspirée de personnalités religieuses, d'initiateurs, de prophètes. Chrétiens, nous croyons, nous affirmons que Jésus-Christ a été la fin, c'est-à-dire à la fois le but et l'accomplissement de la loi et des prophètes, la réponse à toutes les aspirations de l'humanité qui sont en même temps les inspirations de Dieu. L'Evangile nous apporte la solution de l'antinomie dont ni Voltaire et son époque, ni l'Eglise et sa tradition n'ont su concilier les termes : religion idéale et parfaite, le christianisme est en même temps la religion historique par excellence, puisqu'elle est indissolublement liée non seulement à l'enseignement de Jésus, mais à sa personne, à l'expérience génératrice de sa conscience, à l'action permanente de son esprit.

Voltaire, comme le dix-huitième siècle, a méconnu cette vérité essentielle. A sa conception purement intellectualiste de la religion naturelle, nous opposons avec Schleiermacher, avec Vinet, une notion plus vivante, partant plus vraie, de la religion. La religion n'est pas une idée, elle est un rapport avec Dieu, elle est une vie en Dieu. Le christianisme est la religion parfaite et définitive, parce qu'en Jésus-Christ ce rapport a été pleinement réalisé, parce qu'en lui cette vie a été saintement vécue. En saisissant ainsi la vie religieuse dans son intensité et sa profondeur, il nous est possible de sauvegarder le principe éternel de l'Evangile et d'user

d'une souveraine indépendance à l'égard de la tradition. Voltaire, comme l'Eglise romaine, a confondu la religion de Jésus avec le christianisme officiel de son temps; nous distinguons le fond essentiel de la conscience de Jésus, la vie divine qui s'est manifestée en lui, et les formes différentes qu'a revêtues l'Evangile à travers l'histoire. Voltaire a cru ruiner le christianisme, en appliquant aux documents scripturaires ses procédés d'analyse et de discussion, en signalant les divergences qu'ils présentent, en établissant un lien de parenté ou de filiation entre les traditions bibliques et les religions de l'antique orient ou de la société gréco-romaine; nous, loin de condamner la critique historique, nous la cultivons avec un soin jaloux, nous la voulons sérieuse et sincère, sévèrement objective, libre des entraînements de la passion et des préjugés de la routine, mais nous savons qu'elle n'a point de prise sur le fond même de l'expérience religieuse, sur le principe créateur et inspirateur de la religion et de la piété, sur l'Evangile de Jésus-Christ qui se légitime directement à la conscience, en se révélant comme vie et force, justice et amour, joie et paix dans le Saint-Esprit.

Il me semble donc, mesdames et messieurs, que cette étude nous laisse à la fois éclairés et rassurés. Nous ne sommes pas désarmés en face des attaques de Voltaire, et, d'autre part, nous pouvons recueillir de sa bouche de fécondes et précieuses leçons. Nous repoussons sa fiction de la religion naturelle, son déisme pâle et stérile, sa métaphysique fragile et étroite; mais nous apprendrons de lui à ne pas limiter l'action de Dieu à un peuple ou à un siècle, nous recueillerons avec respect toutes les manifestations religieuses de l'humanité, nous écouterons avec sympathie et reconnaissance tous les balbutiements de la conscience à la recherche de ce Dieu qui n'est pas loin de chacun de nous, de ce Dieu en qui nous avons la vie, le mouvement et l'être, et qui en Jésus-Christ s'est révélé à nous comme le Père céleste. Nous répudions le pessimisme historique de Voltaire, ses étroitesses et ses haines, ses partis pris et ses préjugés qui faisaient dire à Montesquieu : « Voltaire est comme les moines, il n'écrit

que pour son couvent ; » mais nous affirmons que la critique a tous les droits d'une science légitime, qu'elle a une mission à laquelle il ne lui est pas permis de se dérober, et que la seule autorité devant laquelle elle s'incline, c'est la vérité. Enfin et surtout nous saluons en Voltaire l'immortel apôtre de la tolérance, nous applaudissons à ses généreux efforts en faveur de la liberté de conscience, à sa lutte infatigable contre le fanatisme et la superstition, mais nous nous souviendrons toujours que la vraie tolérance ne saurait procéder de l'indifférence, qu'elle est fille de la foi, qu'elle repose sur le respect de la conscience et que, dans la langue de l'Evangile, elle s'appelle la charité.

« J'ai plus fait en mon temps que Luther et Calvin. »

Cette déclaration orgueilleuse, par laquelle Voltaire caractérisait un jour son rôle, n'a pas été consacrée par l'histoire ; en parlant ainsi, Voltaire s'est trompé sur la nature et la portée de sa mission. A cet alexandrin prétentieux nous préférons un autre vers qui résume plus exactement ce qu'il y a d'heureux, de bienfaisant, de durable dans l'œuvre et l'influence de Voltaire :

« J'ai fait un peu de bien : c'est mon meilleur ouvrage. »

UNE REVISION DE LA DOCTRINE DE LA RÉDEMPTION

PAR

FRÉD. ECKLIN

pasteur.

Une étude sur la doctrine de la Rédemption faite dans l'intention d'une revision de cette doctrine, risque de prendre des proportions très considérables. C'est pourquoi nous laisserons de côté l'exposé des différentes opinions à ce sujet qui ont cours de nos jours, et de toute l'histoire de ce problème, laquelle, on le sait, est très compliquée ; nous ne mentionnerons ici que ce qui est strictement nécessaire pour une saine appréciation critique du dogme orthodoxe. Car la genèse de ce dogme montre assez quelles ont été les opinions préconçues qui lui ont valu une faveur, selon nous, imméritée. Nous nous bornerons donc au côté exégétique et, s'il nous est permis d'employer ce terme, au côté « idéologique » du sujet ; c'est-à-dire à la discussion des notions théologiques et autres, dont il faut tenir compte en traitant ce problème difficile entre tous. Par contre, nous élargirons notre étude, en ajoutant à la tractation théorique et purement scientifique de la question quelques considérations sur la valeur pratique de la revision projetée : nous entendons pratique au point de vue du ministère pastoral. Il va sans dire qu'en parlant de rédemption, nous prenons ce terme dans le sens large auquel nous a habitués un usage plusieurs fois séculaire, c'est-à-dire dans le sens selon lequel il comprend aussi,

et même surtout, le fait de notre réconciliation avec Dieu par Jésus-Christ, la question principale à résoudre étant celle-ci : Comment et dans quel sens la mort de Christ produit-elle la rémission des péchés pour plusieurs ? — A cet effet nous examinerons :

1° Ce que la mort de Christ a été, selon l'Ecriture, pour sa personne morale.

2° Ce qu'elle a été pour le salut des pécheurs, selon les idées de l'antiquité chrétienne et selon celles de l'orthodoxie protestante.

3° Comment elle est « la propitiation pour les péchés du monde, » selon une conception moderne basée sur l'Ecriture.

4° Quel est l'avantage de cette conception moderne sur la traditionnelle, au point de vue des besoins d'une piété vivante et du ministère pastoral.

I

La mort de Christ, son triomphe sur la puissance du mal.

§ 1. D'après nos Evangiles, le Christ a clairement prévu qu'étant donnée l'hostilité croissante du monde contre son témoignage et contre sa personne, l'accomplissement fidèle de sa tâche prophétique devait amener en quelque sorte nécessairement sa mort sanglante. Au surplus, il savait d'emblée que c'était là sa destinée, d'après la volonté de son Père céleste. (Jean X, 17 ; Luc IX, 31.) Aussi est-ce dans ce sens qu'il comprenait les types symboliques de la Loi sur les sacrifices de propitiation, et les indications plus claires des prophètes à cet égard. (Mat. XXVI, 54.)

C'est dans cette attente aussi qu'il parlait à ses disciples du « bon berger qui doit mourir pour ses brebis » (Jean X, 12), de « donner sa vie comme rançon pour plusieurs » (Mat. XX, 18), « d'offrir sa chair comme nourriture au monde » (Jean VI, 5), du « grain de froment qui doit périr avant de fructifier » (Jean XII, 24), du signe de Jonas noyé dans la mer avant de pouvoir prophétiser (Mat. XII, 39), du « temple à détruire et à rebâtir en trois jours » (Jean II, 19),

enfin du serpent d'airain (Jean III, 14), comme emblême de sa propre mort ignominieuse.

§ 2. En disant à ses disciples, à fois réitérées, que le fils de l'homme doit être livré « entre les mains des hommes » (Mat. XVII, 22), ou bien « entre les mains des pécheurs » (Mat. XXVI, 45), il nous semble indiquer par le choix de ces deux termes juxtaposés, fils de l'homme et mains des hommes ou des pécheurs, qu'il y a une secrète relation de cause à effet entre sa réelle humanité et son assujettissement à la juridiction des hommes. En tout cas, il a reconnu en face de Pilate (Jean XIX, 11) que cet assujettissement n'est pas uniquement le rôle naturel du faible vis-à-vis du fort, mais qu'il est le fait d'une direction providentielle de son sort. Mais en même temps il fait comprendre à Pilate, que le mauvais usage que celui-ci vient de faire de son pouvoir judiciaire, en faisant fouetter un innocent, est un péché dont il est responsable à un juge supérieur, péché qui n'est surpassé en gravité que par le péché de ceux qui ont livré cet innocent au gouverneur romain. Ainsi ce n'est pas contre l'assujettissement de sa personne à la juridiction humaine que Jésus proteste ; car cet assujettissement lui paraît être une chose voulue de Dieu. La seule chose contre laquelle il proteste, c'est la sentence inique, dont il a déjà été et sera encore la victime. Si d'après Hébreux II, 17, le fils de Dieu, pendant son séjour ici-bas, devait être « semblable à nous en toute chose, sauf le péché, » il ne devait jouir dans la vie civile d'aucun privilège, d'aucune immunité. Son assujettissement à la juridiction des hommes (comp. Esaïe XLIX, 7) devait donc être envisagé par lui comme une conséquence naturelle de sa solidarité physique avec nous, de son incorporation très réelle à notre race.

§ 3. Et pourtant dans cette patiente soumission du Christ à l'injuste juridiction humaine, il y avait quelque chose de plus que la conséquence inéluctable de sa vraie humanité. Il y avait aussi de sa part le renoncement librement consenti au rôle de juge, auquel il avait, le premier, droit en sa qualité de membre de l'humanité, comme étant le seul membre

saint en face d'un monde de pécheurs. Ce droit, il savait, en parlant des douze légions d'anges que son Père céleste lui enverrait bien à sa demande (Mat. XXVI, 53), qu'il le possédait. Il pouvait l'affirmer, quoi qu'il sût en même temps qu'avant de prendre à lui cette qualité de juge, il devait préalablement subir encore dans sa mort sanglante une dernière et décisive épreuve de sainteté. Car c'était librement qu'il consentait à cette épreuve. (Jean X, 18.) « Personne, dit-il, ne m'ôte la vie ; je la donne et je la reprends, tel est l'ordre que j'ai reçu de mon Père. » Il attestera donc devant Pilate sa dignité royale (Jean XVIII, 36), y compris son droit d'être juge au lieu d'être l'accusé ; mais en même temps il lui dira : « Mon temps de régner n'est pas encore venu et je renonce à faire valoir mon droit à main armée par mes serviteurs. »

§ 4. D'après la Bible, c'est l'homme qui doit juger l'homme (Gen. IX, 6) « car Dieu a fait l'homme à son image. » Comme tout organisme bien constitué, l'humanité doit se purifier par elle-même, et elle le peut, une fois qu'elle est mise au complet par l'incarnation du fils de Dieu. C'est pourquoi le Christ a dit (Jean V, 22 et 27) : « Le Père ne juge personne, mais il a remis tout jugement au Fils... parce qu'il est le fils de l'homme. » Jésus sait donc que c'est par lui que l'humanité devra être jugée un jour, ainsi que par ses saints. (1 Cor. VI, 2.) En renonçant au rôle de juge pour le temps présent, il est l'organe de ce Dieu de miséricorde (2 Pierre III, 9), qui « ne veut pas la mort du pécheur, mais sa conversion » (Ezéch. XVIII, 23), et qui à cause de cela « n'a pas envoyé son fils au monde pour le juger, mais pour le sauver. » (Jean III, 17.) L'intention de Dieu dans cet ajournement du jour du jugement est donc que Jésus doit d'abord, dans la mesure du possible, vaincre la puissance du mal par son saint amour, avant de briser par la force les résistances d'un monde rebelle, comme ce sera le cas à la fin du monde. (2 Thess. I, 8.) « Vaincre le mal par le bien » (Rom. XII, 21), telle est la devise de ce Dieu-Sauveur. (Tite III, 4.)

§ 5. Puisque telle est la mission du Christ, il a pu être

désigné par Jean-Baptiste, dès son entrée dans la carrière prophétique (Jean I, 29) comme « l'agneau de Dieu qui porte » (ὁ αἴρων) ou « qui ôte les péchés du monde. » Sans doute ce terme figuré veut dire avant tout, que Jésus est cet être pur et doux, qui d'après Esaïe LIII, 7, doit subir en plein, sans murmurer, les funestes conséquences de la perversité du monde. Mais cela veut aussi dire qu'il les soulève (*tollit*), c'est-à-dire les contrebalance, le mot « *fert* » en latin ayant aussi ce sens (voir l'inscription des monnaies italiennes); de même les mots : « Il a porté nos maladies » (Mat. VIII, 17) signifient qu'il les a contrebalancées, c'est-à-dire guéries, par sa santé communicative. Probablement aussi « *yisbol* » dans Esaïe LIII, 11. — « Le Serviteur [glorifié] de l'Eternel, en se faisant connaître (autrement : par sa sagesse), en justifiera plusieurs, se *chargeant* (*yisbol*) de leurs iniquités, et intercédant pour eux (v. 11), » — a le même sens, savoir celui de contrebalancer ces iniquités par sa justice communicative. Nous croyons donc que dans ce terme : « portant les péchés du monde, » est contenue l'idée non seulement qu'il les supporte sans en être écrasé moralement, mais aussi qu'il les surmonte, c'est-à-dire qu'il en sera le vainqueur.

§ 6. Or cette tâche du Christ, de vaincre le péché en agneau plutôt qu'en lion (Osée V, 14), n'a pu être résolue par lui qu'au prix du plus grand effort moral (Philip. II, 8) et cela d'autant plus que cet assujettissement de sa personne à l'inique juridiction des hommes devait fournir à Satan l'occasion d'un dernier assaut (Luc IV, 13; Jean XIV, 30), d'une tentation suprême au sombre désespoir. C'est ce qui eut lieu à Gethsémané et plus tard encore à Golgotha, lorsqu'il fit entendre ce cri d'angoisse : « *Eli Eli, lama sabachthani.* » On a voulu conclure de ces paroles que le Christ devait avoir ressenti alors les tourments de l'enfer. Mais puisqu'il a invoqué Dieu avec des paroles de foi empruntées au Psaume XXII, il nous paraît évident qu'il n'a pas été moralement abandonné de Dieu, tout en se sentant complètement livré à la fureur de ses ennemis. « Il a été exaucé dans cette angoisse (littéralement : « hors de l'angoisse »), comme dit

l'épître aux Hébreux (V, 7), en parlant de ces cris. Une tentation diabolique suffit donc complètement pour expliquer cet état d'âme du crucifié, d'autant plus que Jésus s'y attendait (Jean XIV, 30) ; et l'exégèse orthodoxe qui y veut voir la preuve d'une sentence divine de condamnation temporaire nous paraît être une grosse erreur.

§ 7. Mais pourquoi fallait-il, dans cette lutte suprême entre la sainteté du Christ et la méchanceté humaine, encore cette ingérence satanique? Ici nous arrivons au point le plus obscur de ce drame lugubre. Toutefois, puisque l'Ecriture attribue à cette partie de l'épreuve, subie par le Christ dans sa mort, à sa lutte avec le Diable, une importance capitale, dont l'orthodoxie ne nous paraît pas avoir tenu compte suffisamment, nous devons ici aborder ce problème difficile, pour tâcher de comprendre ce que c'est que « la rédemption » dans le sens biblique de ce mot, c'est-à-dire notre délivrance d'avec le Diable. C'est du reste un problème dont l'antique Eglise s'est beaucoup préoccupée, et à juste titre, ce nous semble. Mais nous consultons d'abord les textes bibliques. Si, d'après Hébreux IV, 15, « Jésus devait être tenté en toute chose comme nous, » il est évident que « les traits enflammés du Malin » (Eph. VI, 16, 12) ne pouvaient lui être épargnés.

Mais ce n'est pas seulement comme nous, c'est bien plus que tout autre homme que le Christ devait être exposé à un pareil assaut des puissances ténébreuses, et c'est là ce qu'il y a de plus mystérieux pour nous dans cette tentation suprême subie par lui.

§ 8. Hébreux II, 14, il nous est dit que « le fils de Dieu s'est fait participant de la chair et du sang, afin que par sa mort il anéantît Celui qui a la puissance de la mort, savoir le Diable. » La même pensée, sous une autre forme, reparaît dans Colossiens II, 15 : « Christ a dépouillé les dominations et les autorités et les a livrées publiquement en spectacle en triomphant d'elles par la croix. » (Comp. Eph. VI, 12 ; IV, 8.) Tout cela est bien mystérieux ; mais pourtant il nous paraît permis d'en conclure, que d'après l'opinion des apôtres le Diable ne pouvait être dépossédé de son pouvoir mortifère

que par un homme ayant chair et sang, qui lui résisterait victorieusement jusque dans les frayeurs de la mort, celles-ci pouvant être envisagées comme la dernière ressource du Malin, pour faire sentir aux pauvres mortels sa puissance malfaisante et pour éteindre, si possible, dans leurs âmes, toute espérance en Dieu. Après cela, rappelons-nous encore les paroles très significatives du Christ à cet égard. D'après Jean III, 8, il est venu détruire les œuvres du Diable : Il le désigne (Jean VIII, 44) comme « meurtrier et menteur dès le commencement, » comme son ennemi (Mat. XIII, 31) et celui des hommes, comme le « géant qu'un plus fort doit terrasser et lier afin de pouvoir piller sa maison » (Mat. XII, 29), comme un usurpateur « tombant du ciel à la façon d'un éclair. » (Luc X, 8). Aussi prédit-il (Jean XII, 13), que son départ de la terre et son élévation au ciel sera comme un jugement, c'est-à-dire un événement décisif dans l'histoire du monde, qu'à la suite de cette crise, « le prince de ce monde sera expulsé et que lui, le Christ, attirera tous les hommes à lui ; » que (Jean XVI, 11) l'autre agent divin, « le Saint-Esprit convaincra le monde de ce que le prince de ce monde est jugé. » Il nous semble résulter de ces paroles, que d'après le Christ sa mort est la victoire décisive sur le Diable, qu'à la suite de cette victoire les hommes qui se laisseront persuader de cette vérité par le Saint Esprit, pourront se soustraire définitivement à la domination de ce tyran.

§ 9. Tout cela est bien mystérieux pour nous. Qui pourra approfondir ces secrets de la diplomatie céleste (ce mot pris *sensu medio*), d'après laquelle, Dieu, pour détrôner cette puissance malfaisante, a pris la décision d'exposer aux angoisses les plus terribles de la mort et aux assauts du démon l'âme pure de son fils bien-aimé? Il peut nous sembler que le Tout-puissant aurait bien pu terrasser l'Adversaire sans autre forme de procès. Mais il paraît qu'il a voulu que ce fût l'homme qui vainquît le Diable, afin que la victoire fût dûment remportée, que l'humanité elle-même, par la personne de son chef (« la corne du salut » Luc I, 69), comme jadis les Israélites par David contre Goliath, s'efforçât elle-

même de se procurer cette délivrance. En tout cas, après cette défaite, ce méchant accusateur (Apoc. XII, 10) et calomniateur ne pourra plus se vanter d'avoir prouvé que l'homme ne vaut pas mieux moralement que l'animal, et qu'il est tout aussi digne de mourir que quelque bête que ce soit. S'il en est ainsi, ce n'est donc, d'après la sentence divine, que par une résistance héroïque et victorieuse que l'humanité pourra se soustraire à sa domination inique (Jacq. IV, 7; 1 Pierre V, 9) et à celle de la mort. Ces pensées peuvent paraître étranges à certains enfants de notre siècle qui envisagent la mort, peut-être même aussi le péché, plutôt comme un phénomène naturel, dans lequel le Diable n'a rien à faire. Ce n'est pas là le point de vue auquel se place l'Ecriture.

§ 10. Saint-Paul (Rom V, 19) nous fait envisager l'obéissance parfaite du Christ comme la contrepartie de la désobéissance d'Adam, par conséquent comme la victoire du second Adam après la défaite du premier. Cela pouvait facilement être pris dans le sens d'une revanche; aussi l'antique Eglise n'a-t-elle pas manqué d'opposer dans ce sens l'arbre de la croix à l'arbre du paradis, la sainte vierge à la mère Eve. Le diable est pour elle l'usurpateur à détrôner par l'homme. On pourrait supposer qu'étant primitivement tout simplement l'ange de l'animalité, ou « le Serpent », comme le nomme l'Ecriture, il aurait voulu étendre son règne aussi sur l'homme, en l'assimilant à l'animal par le péché, afin de n'avoir pas à craindre en lui un rival dangereux dans la domination sur la terre. (Luc IV, 6, 7). Il devait donc être vaincu par l'homme véritable, par l'homme spirituel, par Celui qui ne succomberait pas, même sous la pression de l'instinct le plus fort de l'animalité, sous la crainte des douleurs et des frayeurs de la mort. Il devait être vaincu par cet homme tout seul, sans intervention de la toute puissance divine, (de là ce cri : Eli Eli) afin que, comme dit Irénée, « la revanche de la chute fût parfaite » et « le rachat légitime. »

§ 11. Quoi qu'il en soit de ces hypothèses et argumentations hasardées, il n'y a certes dans cette idée d'une revanche rien qui soit indigne de Dieu. C'est lui qui donne à

l'humanité indignement subjuguée le Sauveur qui pourra terrasser l'adversaire, c'est lui aussi qui ensuite couronne le vainqueur. Il sait que le monde se juge lui-même en condamnant le Christ (Gal. VI, 14), que le péché dévoile ainsi toute sa laideur et le Christ toute sa beauté. C'est pourquoi il n'empêche pas ce duel. Ainsi le mal est d'abord vaincu moralement, avant de l'être physiquement par les flammes du jugement final. Il sait qu'il se fait, à la suite de la mort de Christ, un triage dans l'humanité entre ceux qui aiment le triomphe de la vérité et de la charité, et ceux qui s'opposent à ce triomphe par leurs injustices. Ainsi la rédemption est faite en principe dans la victoire personnelle et décisive de celui qui est l'homme central, de celui qui résume en quelque sorte toute l'humanité spirituelle dans sa personne. *Victima victor*, a dit Saint-Augustin, et c'est en s'inspirant de ce sentiment que l'antique Eglise a planté la croix sur ses tombes et sur ses temples.

II

La mort de Christ, envisagée comme « redemptio » d'avec le Diable par l'antique Eglise catholique, et comme « satisfactio vicaria » pour Dieu par la scolastique du XVe siècle et par l'orthodoxie protestante.

§ 12. C'est comme vainqueur de la puissance du mal que Christ est l'auteur de notre réconciliation avec Dieu, et c'est pour cela que sa mort est le véritable sacrifice de propitiation exigé par la justice de Dieu. C'est cette propitiation par sa mort qu'il a affirmée solennellement par l'institution de la sainte cène, sans toutefois expliquer le pourquoi et le comment de « la rémission des péchés par ce sang de la nouvelle alliance »; car ses disciples, par leur éducation israélite, étaient suffisamment habitués à cet axiome, que *la propitiation ne s'obtient qu'au prix du sacrifice de la vie la plus pure.* Aussi les apôtres dans leurs écrits ne raisonnent-ils pas sur la genèse du pardon ; ils affirment le fait de « la réconciliation » ou de « la propitiation » par le sang de Christ (Rom.

III, 25; V, 10; 1 Jean II, 2) soit tout simplement, soit par diverses locutions figurées, dont les principales sont le rachat, la guérison, l'aspersion, la purification des âmes, et l'accès libre au trône de grâce par ce sang; et Saint-Paul sait qu'il a le droit d'exiger des fidèles néophytes la foi en ce qu'il nomme « la folie de la croix, » sans « les raisonnements de la sagesse humaine. » (1 Cor. I, 17-18).

§ 13. Cependant le même apôtre admet aussi qu'il y a une « sagesse » à acquérir par « les parfaits » (1 Cor. II, 6), « sagesse qui leur vient de l'Esprit de Dieu » (v. 12); et il exhorte même les fidèles à croître dans la connaissance des choses du salut (Col. I, 9; Eph, I, 17; IV, 13, etc.). En effet, le Seigneur avait dit à ses disciples (Mat. XIII, 11). « A vous il a été donné de connaître les mystères du royaume des cieux, » qui sont cachés aux autres, et il leur avait promis cet « Esprit de vérité, qui les conduira dans toute la vérité (Jean XVI, 13). » C'est du reste un besoin de l'esprit humain, auquel Dieu veut donner satisfaction, parce que le manque de clarté dans les choses du salut engendre facilement l'erreur et même le doute. Aussi l'Eglise chrétienne, dès les premiers siècles de son existence, n'a-t-elle pas manqué de réfléchir au problème de la nécessité de la mort du Christ pour notre salut. De là différentes théories, que nous ne pouvons pas maintenant passer toutes en revue. Il nous suffira d'indiquer en gros comment de l'antique théorie de « la rédemption d'avec le diable » est sortie celle de la *satisfactio vicaria* de l'orthodoxie protestante.

§ 14. La réflexion théologique s'est d'abord emparée, peut-être à cause de Rom. III, 24 et Eph. I, 7, du terme de « rédemption », cette notion semblant mieux se prêter à une analyse rationnelle du fait à expliquer, que la notion de sacrifice ou celle de propitiation. Car avec une rédemption, il y a un prix à payer et un bénéfice à retirer, le tout d'après une nécessité juridique. Voici donc les questions qu'on s'est posées (à commencer par Irénée) : A qui la rançon a-t-elle été payée? Si c'est au diable, comme ravisseur, pourquoi n'a-t-il pas pu garder l'âme de Jésus en échange des captifs?

S'il n'a pu garder la rançon, il était donc la dupe dans ce troc. C'était bien là pour lui une punition méritée, après sa tromperie en face d'Adam. C'est donc ainsi que Dieu a pu finir par rire de son rusé adversaire (Ps. II, 4). Voilà les absurdités auxquelles on est arrivé en voulant prendre au sens littéral les termes figurés de rédemption et de rançon, qui expriment admirablement le dévouement complet du Christ pour notre libération, mais rien de plus. Winkelried n'a-t-il pas payé de son sang la victoire de Sempach? Les Rochat et les Bovet ne paient-ils pas la rançon des ivrognes par leur abstinence généreuse? Sabatier n'a-t-il pas pu dire dernièrement : « Pour le progrès humain, il faut toujours la sainte phalange de rédempteurs sociaux. » Mais de grâce, ne faisons pas de la rédemption un problème d'arithmétique! Sans doute, il n'y a pas à regretter que chez les peuples de race latine le Sauveur soit nommé de préférence le Rédempteur, car il nous a libérés de l'esclavage du péché et de la domination du diable. Mais une théorie de la rédemption, théorie scientifique et rationnelle, basée sur ce terme figuré et légèrement paradoxal, cela n'est guère possible; nous disons cela, quand même le sujet de cette étude est « une revision de la doctrine de la Rédemption. »

§ 15. Toujours est-il que la compréhension du fait de la rédemption n'y perdra rien, quand même nous lâchons ce terme comme point de départ de nos réflexions sur le mystère de la croix. Nous devons à saint Anselme de lui voir substitué celui de *satisfactio*. S'inspirant de la pensée que la rançon a dû être payée à Dieu et non au diable, il a compris que, comme sacrifice de propitiation, la mort de Christ devait avoir été une compensation d'honneur par un acte d'obéissance surérogatoire, compensation destinée à couvrir ou à contrebalancer l'offense faite à la majesté divine par le péché des hommes. C'était donc en réalité une théorie de propitiation, qui succédait ainsi à celle de la rédemption d'avec le diable. Quant au terme de « satisfactio, » introduit depuis longtemps dans le langage théologique par Tertullien, il exprimait très bien l'idée d'une réparation d'honneur, et

son application à l'œuvre rédemptrice du Christ n'était pas alors une étrange nouveauté, puisque Saint-Bernard pouvait dire : « *Satisfecit Christus pro nobis, caput pro visceribus.* » Mais ni Anselme, ni Bernard ne pensaient encore à une satisfaction de punition ou d'expiation, puisque d'après Anselme punition et satisfaction doivent s'exclure. Et pourtant ce terme de satisfaction, depuis longtemps usité, contenait déjà en germe l'idée de « faire pénitence. » Il ne faut donc pas s'étonner, que par la secrète logique cachée dans ce terme, les théologiens, d'abord quelques scolastiques du quinzième siècle, Gerson, Wessel, etc., aient été amenés peu à peu à la formation de la doctrine de la *satisfactio vicaria*, devenue plus tard celle des Réformateurs, et par eux celle de l'orthodoxie protestante.

§ 16. Nous croyons pouvoir nous dispenser ici de la tâche d'exposer dans tous ses détails cette doctrine très connue, et nous croyons mieux utiliser ces pages en les employant à la combattre, comme étant un mauvais reste de la théologie monacale du moyen-âge en plein XIXe siècle. Nous la croyons fausse, non seulement à cause de la substitution judiciaire qu'elle suppose, mais avant tout à cause de l'application, en majeure partie fautive, de la notion d'expiation à la mort de Christ. Quand il s'agit de propitiation, ce n'est pas tant une expiation qu'il faut, qu'une réparation du mal ; car la seule satisfaction qu'exige la sévère justice de Dieu, c'est le rétablissement de l'obéissance, dût-il même être acheté au prix de la vie physique la plus précieuse et des renoncements les plus durs ? Aussi Jésus-Christ n'a-t-il pas été pour Dieu une victime expiatoire du crime, mais un martyr de sa propre sainteté et une victime de son dévouement pour l'honneur de Dieu et le salut du monde. Ὁ μάρτυς ὁ πιστὸς, c'est ainsi que le nomme l'Ecriture (Apoc. I, 5). C'est ainsi qu'il a glorifié Dieu par sa mort et qu'il a été dans cette mort pour Dieu une offrande et un sacrifice d'agréable odeur (Eph. V, 2).

§ 17. On nous objectera peut-être que c'est trop assimiler la mort de Christ à celle de tant d'autres martyrs, qui ont

aussi de cette manière « glorifié Dieu » (Jean XXI, 19) et que c'est lui ôter son cachet propre, comme mort propitiatoire. A cela nous répondons : Christ seul a été la victime pure, l'agneau sans tache (1 Pierre I, 19), ce qu'on ne peut jamais dire des autres martyrs. D'ailleurs l'Ecriture ne tient nullement à isoler la mort de Christ de tout autre sacrifice analogue de la vie humaine. Elle admet la notion de victime de second rang. Elle dit aussi des martyrs (Apoc. XII, 11) : « Ils ont vaincu le diable par le sang de l'Agneau et par la parole de leur témoignage et n'ont pas aimé leur vie jusqu'à [craindre] la mort. » Sans doute, l'exemple donné par l'Agneau les en a rendus capables. De même Saint-Paul dit (Col. I, 24) : « Je me réjouis maintenant dans mes souffrances pour vous, et ce qui manque aux souffrances de Christ, je l'achève en ma chair pour son corps, qui est l'Eglise. » Est-ce que Saint-Paul, en disant cela, a pu se croire une victime d'expiation ? Evidemment non. Et si Christ avait tout expié à notre place, comment quelque chose aurait-il encore pu manquer à ses souffrances ? Au surplus, le second bouc du jour des propitiations (Lév. XVI, 8) n'indique-t-il pas aussi cette idée d'un sacrifice de second rang, comme victime exilée à côté de la victime immolée ?

§ 18. On nous objectera encore que c'est amoindrir la sainte majesté de Dieu, que d'admettre que Dieu puisse pardonner le péché, sans avoir vengé ce crime de lèse-majesté par la mort du coupable ou par celle de son substitut. A ce préjugé, inventé par des moines flagellants, nous répondons que la justice rétributive, d'après laquelle Dieu rendra à chacun selon ses œuvres, n'est jamais le principe suprême de son gouvernement. Car, si c'était le cas, tous les pécheurs seraient irrévocablement perdus. La justice vengeresse du crime n'est jamais autre chose pour Dieu qu'un moyen extrême à employer, quand tous les appels de la grâce sont restés infructueux. Jamais Dieu ne veut la mort du pécheur à tout prix et en toute éventualité. Si le but que Dieu se propose, savoir le rétablissement de l'obéissance, peut être atteint sans l'emploi des dernières rigueurs, il n'y a pour

Dieu aucune nécessité de sévir contre les coupables ou contre leur substitut.

§ 19. Est-ce à dire que nous nions toute nécessité d'expiation quelconque? Nullement, puisque d'abord il y a des méchants qui ne se convertissent jamais; ensuite parce qu'il y a des punitions collectives du mal, dans lesquelles les justes sont englobés avec les injustes, pour coëxpier avec ceux-ci des péchés auxquels ils n'ont pas pris part; donc par pure solidarité physique et sociale. (1 Cor. XII, 26. « Si un membre souffre, tous souffrent avec lui. ») Et certes dans ce sens, on peut bien dire que Christ a expié nos fautes. Il ne l'a fait nullement en se substituant à nous, puisque nous devons tous aussi les expier à notre tour par la mort, salaire du péché; mais sa mort devant être une douloureuse réparation de notre dégradation par une lutte suprême avec les puissances du mal, lutte qui nous est également imposée par nécessité morale, il y a eu de sa part une suprême coëxpiation par dévouement, afin de nous rendre victorieux et acceptables devant Dieu. Ainsi la victoire décisive sur le mal a été le fond, une coëxpiation suprême la forme de son œuvre de rédemption. (Gen. III, 15.)

§ 20. Aussi l'Ecriture ne dit-elle nulle part que le Christ a dû mourir « pour expier les péchés du peuple », quand même on a traduit ainsi Hébr. II, 17 ἱλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ, ce qui veut dire: faire la propitiation pour les péchés du peuple. De même 1 Jean II, 2, il fallait traduire: « la propitiation » et non « l'expiation ». L'expiation au sens juridique de ce mot, c'est-à-dire celle qui supposerait une équivalence des souffrances de Christ avec ce que les péchés de tous les hommes auraient mérité de peines, doit donc être reléguée au nombre des anciennes erreurs; et cela d'autant plus qu'il nous est absolument impossible de vérifier cette singulière équivalence par des faits. Par contre, on pourra toujours se servir de l'expression « sacrifice expiatoire du Christ » dans le sens un peu vague d'une expiation par solidarité avec nous, c'est-à-dire d'une coëxpiation volontairement subie par lui. C'est dans un sens également vague, qu'on peut aussi dire:

« Souvent les peuples expient les crimes d'ambition de leurs souverains », c'est dire, qu'ils doivent coëxpier avec ces souverains. Ou bien : souvent les enfants expient les excès antihygiéniques de leurs parents, c'est dire qu'ils les coëxpient. Mais ce n'est pas d'expiation par substitution qu'il s'agit dans ces cas, ni d'équivalence des peines.

§ 21. La fausseté de la notion d'une expiation judiciaire, appliquée à la mort de Christ, ressort aussi de celle d'une substitution judiciaire qu'elle suppose nécessairement. La coulpe et le mérite étant ce qu'il y a de plus personnel, ne peuvent pas être imputés à un autre par substitution ; car c'est de la valeur ou non-valeur personnelles au point de vue moral qu'il s'agit avec ces termes, et la sentence d'un juge est toujours étroitement liée à la réalité des faits. Qu'on ne nous objecte pas que l'Ecriture parle constamment de la mort de Christ comme ayant eu lieu pour nous. Cela est vrai ; mais le terme employé par elle presqu'exclusivement de tout autre, le terme scripturaire classique pour indiquer dans quel sens Christ est mort pour nous, c'est ὑπὲρ ἡμῶν (en faveur de nous) que nos versions traduisent par « pour nous », et il ne doit nullement être confondu avec ἀντὶ ἡμῶν, qui signifie à notre place. Dans les seuls passages, où les auteurs sacrés emploient ἀντὶ ἡμῶν, savoir Marc X, 45 λύτρον ἀντὶ πολλῶν et 1 Tim. II, 6 ἀντίλυτρον ὑπὲρ πολλῶν, le mot ἀντὶ se trouve combiné avec l'expression figurée de λύτρον, et ainsi s'explique cette anomalie. Ce terme ἀντὶ marquerait l'exclusion de l'un par l'autre, c'est-à-dire, qu'étant mort à notre place, Christ nous dispenserait de mourir ou qu'ayant obéi à notre place, nous n'aurions pas besoin d'obéir à notre tour. Ce serait là de la *substitution* dans le sens complet et véritable du mot. Or quand on affirme carrément : Christ a été puni à notre place, on sousentend réellement que nous sommes dispensés de la punition méritée par nous, par le fait qu'un autre a subi la peine, donc en vertu de la substitution de cet autre et d'après le principe judiciaire : « Ne bis in idem ». Ce serait à peu près comme quand quelque débiteur est dispensé de payer sa dette, lorsqu'un autre l'a payée à sa place.

§ 22. L'Ecriture ne veut rien de cette substitution. Elle nous condamne à mourir nous-mêmes au péché précisément parce que Christ est mort ainsi pour nous. Elle exige de nous une stricte obéissance à la loi de Dieu, précisément parce que Jésus-Christ s'est ainsi dévoué pour nous, pour nous apprendre ce que c'est que d'obéir à son devoir, et que dans sa vie et sa mort, il nous a donné un exemple à suivre. Il n'a donc pas été notre substitut, ni dans la punition endurée, ni dans sa parfaite obéissance et dans son dévouement. Mais dans sa lutte victorieuse contre les puissances du mal, il a été notre *représentant* devant Dieu et notre modèle, nous entraînant après lui à suivre ses traces et s'engageant devant Dieu à nous faire également mourir au péché. C'est ainsi qu'en lui nous passons d'avance pour être saints. Car avec la représentation, les âmes ou volontés sont comme renfermées les unes dans les autres, tandis qu'avec la substitution les corps s'excluent mutuellement dans l'espace. Or c'est la duplicité des mots latins: « pro » et « vicarius », ainsi que du mot allemand: « Stellvertretung », signifiant à la fois substitution et représentation, c'est ce double sens de ces termes qui est pour beaucoup dans la confusion des idées à cet égard.

§ 23. Après avoir éliminé ainsi les deux notions principales sur lesquelles est basée la doctrine de la « satisfactio vicaria » (qu'on devrait plutôt nommer doctrine de la satispassio vicaria), après avoir éliminé, disons-nous, les notions d'expiation judiciaire et celle de substitution, nous démontrerons encore en quoi cette théorie de la propitiation, appelée d'ordinaire et abusivement théorie de la rédemption, est attentatoire aux vérités essentielles de la religion chrétienne, en les minant.

1° Elle renverse de fond en comble la notion de la justice de Dieu, en imputant à Dieu la plus criante injustice; car il est écrit: (Prov. XVII, 15) « Celui qui absout le coupable et celui qui condamne l'innocent, sont tous deux en abomination à l'Eternel ».

2° Elle nie la grâce gratuite de Dieu, en faisant supposer

que Dieu ne peut pas pardonner sans avoir préalablement puni le crime; ce qui est de la morale monacale, mais nullement évangélique. Déjà Socin a dit avec raison: « Rien n'est pardonné, si tout doit être expié; » et il n'a jamais été réfuté à cet égard.

3° Elle supprime le fait de l'éternelle divinité du fils de Dieu, en faisant de lui un objet temporaire de la colère de Dieu, un « supplicié » et un « maudit » de Dieu, exclu temporairement de l'éternel amour.

4° Elle affaiblit le sentiment de la responsabilité personnelle du pécheur, en lui faisant croire que sa coulpe peut être transférée sur un autre. Par ce même principe substitutionniste, elle prouve qu'au fond tout le monde devrait être sauvé, puisque Christ est censé avoir expié tout pour tous. Elle prouve donc trop et par là elle ne prouve rien.

5° Elle se contredit elle-même aussi dans ce sens, que si l'obéissance de Christ remplaçait pour Dieu l'obéissance absente des pécheurs, pourquoi fallait-il encore une expiation de péchés, quand l'obéissance active du Christ suffit à tout ce que Dieu exige de nous.

Sans doute toutes ces déductions « ad absurdum » sont des aberrations auxquelles la plupart des défenseurs de la doctrine orthodoxe n'ont peut-être jamais pensé; car il y a d'honnêtes inconséquences chez tous les hommes, et même chez les théologiens. Mais toujours est-il que la logique des erreurs est aussi impitoyable en théologie qu'en arithmétique.

§ 24. Toutefois ne soyons pas injustes. S'il y a erreur, il y a aussi bien des circonstances atténuantes dans le procès que nous intentons ici à la doctrine orthodoxe. D'abord quoi de plus simple que ce raisonnement: Dieu ayant voulu cette mort du Christ, et cette mort ayant été un supplice, c'est donc Dieu qui a voulu ce supplice. Pourquoi ne l'aurait-il pas voulue comme expiation? car un supplice n'a de raison d'être que comme punition. Que Dieu ait pu vouloir ce supplice comme martyre, cela ne paraissait guère admissible; car comment un martyre pourrait-il produire la rémission

des péchés? Cela devait donc être une expiation. Cela admis, tout devenait fort simple: Christ a payé notre dette et par là même nous sommes en règle avec la loi de Dieu. C'était consolant, et en outre cette doctrine avait l'avantage d'être une arme très forte contre la propre justice; c'est ce qui a fait au seizième et au dix-septième siècle sa fortune dans le monde protestant. Quant aux catholiques, leurs mérites venaient s'ajouter à ceux de Christ, ses souffrances étant envisagées comme méritoires et expiatoires à la fois. Tout cela était donc de nature à s'imposer à merveille à la foi des simples.

Ajoutons à ces raisonnements les preuves scripturaires tirées de certaines locutions figurées et même paradoxales des saintes Ecritures, et l'on comprend comment, avec cette apparente biblicité, l'erreur a pu être si tenace dans certains milieux jusqu'à nos jours, et cela malgré les critiques qui n'ont pas manqué de se produire.

§ 25. Examinons donc ces preuves scripturaires, plus apparentes que réelles, et d'abord celles qui sont tirées de l'Ancien Testament. On nous cite à cet effet les sacrifices de propitiation, institués par la Loi mosaïque, lesquels d'après l'exégèse orthodoxe, seraient comme une illustration symbolique de l'expiation par substitution. Si cela était vrai, la victime à immoler devrait être maudite, après avoir été chargée des péchés du peuple. Or elle est sacro-sainte (Lév. VI, 17; VII, 1), au point que son sang est mis en contact avec l'arche de l'alliance (Lév. XVI, 14). La seule vérité que ces sacrifices veulent rendre visibles, c'est que la propitiation ne peut être obtenue qu'au prix du sacrifice d'une vie pure, et c'est ainsi que Jésus et ses disciples ont compris la chose. Du reste, les fidèles de l'ancienne alliance n'avaient pas encore besoin d'une théorie de propitiation; une image de la personne du propitiateur devait leur suffire. Et l'Ancien Testament reçoit des lumières du Nouveau; ce n'est pas par ces rites énigmatiques que peuvent être élucidés les faits évangéliques qui sont plus clairs.

§ 26. C'est aussi la personne du médiateur que place devant nos yeux le célèbre chapitre LIII d'Esaie, qui est envisagé

par plusieurs comme une preuve irréfutable de la théorie orthodoxe. Et pourtant il ne prouve rien en sa faveur. Qu'est-ce qui s'y trouve? Le prophète retrace dans cette page admirable le tableau du Juste parfait, lequel offre sa vie en sacrifice pour le salut du peuple de Dieu, et qui réunit dans sa personne et dans son sort les contrastes les plus étonnants de petitesse apparente et de grandeur réelle, de malheurs exorbitants et de gloire immense, de pureté absolue et d'ignominies affreuses. On le croit puni de Dieu (v. 4), mais en réalité, c'est notre iniquité à nous tous qui se reflète dans son sort injuste. Et dans les souffrances atroces qu'il subit sans murmures, c'est pourtant la volonté de Dieu à laquelle il se soumet. Car (v. 6) c'est « l'Eternel qui a fait tomber sur lui (הִפְגִּיעַ בּוֹ) le péché de nous tous. » [De Wette, Martin et Osterwald.] Comparez Actes II, 23, « livré entre les mains des iniques par le conseil déterminé de Dieu. » Et c'est ainsi que (Es. LIII, 10) « il a plu à l'Eternel de le briser par la souffrance ». Ce hiphil: « hiphgui » indique un fait compliqué à cause secondaire, savoir notre péché intervenant, ce qui ne ressort pas, quand on traduit v. 6 (avec Segond) « L'Eternel l'a frappé pour l'iniquité de nous tous ». (Comparez Zach. XIII, 7.) Remarquons bien que Es. LIII, 5 et 11 parle de guérison et de justification, que nulle part le prophète ne dit que c'est en guise d'expiation que Dieu exige de lui de supporter un pareil martyre, ni qu'il est puni à notre place (tachat), ou qu'il y a une justice vengeresse à satisfaire de cette façon, ce qui pourtant aurait été nécessaire pour faire admettre une expiation par substitution. La fin du verset 5, qui surtout a été comprise dans ce sens, dit seulement: « *De la* punition, [étant] notre salut, [fut] sur lui ». Ce sont là les termes de l'énigme, mais nullement sa solution. Il ne s'agit pas d'échange de sort entre lui et nous, mais simplement d'un effet de solidarité entre lui et nous, solidarité en mal pour lui par notre faute, en bien pour nous par sa constante douceur, et le tout d'après un profond conseil de l'Eternel. Du reste, le fait que ce juste ainsi maltraité par notre faute, finit par être élevé par Dieu à la gloire suprême (v. 10-12), devrait

démontrer aux yeux de tout lecteur non prévenu, que ce martyr de la méchanceté humaine n'a jamais pu être un objet de la colère de Dieu, vengeresse du crime des hommes.

§ 27. Quant au Nouveau Testament, on cite quelquefois Rom. III, 25: « Dieu pour montrer sa justice, a destiné le Christ à être une victime propitiatoire (προέθετο ἱλαστήριον) par la foi en son sang », on cite, disons-nous, ce verset en supposant qu'il s'agit ici de la justice vengeresse du crime. Mais il s'agit au contraire de la juste bonté de Dieu, d'après le sens que le mot « Cedakah » a constamment dans l'Ancien Testament; Dieu étant juste en limitant la participation au salut à ceux qui croient à son fils crucifié, et étant bon, en les admettant comme justes quoiqu'ils ne soient pas parfaits. Sans doute le fait que saint Paul ne nous donne ni dans ce passage, ni dans les chapitres suivants une théorie de la propitiation est pour beaucoup dans les obscurités qui plus tard se sont produites à cet égard dans les esprits. Mais nous n'avons aucun droit de le blâmer à cause de cela. On a cru sans doute que le passage Rom. VIII, 3 était une preuve en faveur du dogme orthodoxe: « Dieu a condamné le péché dans la chair, en envoyant, à cause du péché, son propre fils dans une chair semblable à celle du péché, afin que la justice de la loi fût accomplie en nous. » Mais ces paroles ne signifient pas que Dieu a puni le péché dans la personne de son fils innocent, mais tout simplement, que Dieu par la croix de son fils condamne notre péché en nous obligeant par son exemple à le condamner nous-mêmes et à mourir au péché. Car c'est du rétablissement de l'obéissance en nous qu'il est question dans tout ce contexte, et nullement d'expiation.

§ 28. On nous cite aussi 2 Cor. V, 21 : « Dieu l'a fait [être ou paraître] péché pour nous, afin que nous devinssions justice de Dieu en lui. » On veut prouver au moyen de ces paroles apostoliques la justesse du dogme substitutionniste. Mais avant tout, il faudrait prouver que saint Paul veut nous donner ici *ex abrupto* sa théorie de la rédemption ou de la propitiation. N'est-il pas bien plus vraisemblable que, par la juxtaposition des ces deux faits paradoxaux: Christ condamné,

comme s'il était un pécheur, et nous absous devant Dieu, comme si nous étions des justes parfaits, il veut simplement mettre en saillie, d'après sa méthode, d'abord « la folie de la croix » plus sage que tout ce que la sagesse humaine aurait pu imaginer, puis aussi la grandeur du dévouement du Christ, qui se fait péché pour l'amour de nous, afin que soyons justice de Dieu en lui. Mais parler d'un Christ, fait péché dans le sens objectif de ces termes, aurait été d'autant plus absurde, que dans ce même Christ fait péché nous pouvons devenir justice de Dieu. Tout ce paradoxe s'explique très simplement, dès qu'on se rend compte du fait que ποιεῖν en grec signifie aussi « faire paraître », puisqu'un ποιητής est un maître en fictions. Dieu l'a fait péché signifie donc : il l'a fait passer pour être un malfaiteur (aux yeux du monde). Comp. Esaïe LIII, 12 : « Il a été mis au nombre des malfaiteurs. » Le même paradoxe reparaît dans Gal. III, 13 : « Christ nous a rachetés de la malédiction de la loi, étant devenu malédiction (κατάρα) pour nous ; » cela n'est pas plus hasardé que si nous disions : Luther nous a rachetés des anathèmes de Rome, en se faisant archihérétique pour nous. » En tout cas, le mot κατάρα ne peut pas être pris ici dans le sens objectif d'ἀνάθεμα, puisque l'apôtre l'explique par le fait de la pendaison au bois. Au point de vue du légalisme juif, sans doute, Jésus devait passer pour un maudit ; mais cela ne l'empêche pas d'être, au point de vue de Dieu, la source de toutes les bénédictions pour nous qui croyons.

§ 29. Evidemment il y a une logique des apparences, comme il a une logique des faits réels. Le soleil se lève et se couche, cela est aussi vrai en langage ordinaire, qu'il est vrai en astronomie que la terre tourne autour du soleil ; tout dépend du point de vue auquel on se place. En christologie populaire, il paraît évident qu'il y a eu comme un échange de sort entre Christ et nous : Lui, par la volonté de Dieu, a souffert, afin que nous puissions être reçus en grâce devant Dieu. Il est mort pour nous faire vivre. Il a accompli ce que nous ne pouvions faire et ce qui nous est imputé comme justice. Voilà le fait de la rédemption dans sa mystérieuse

simplicité ! Mais cette relation de cause à effet entre sa mort et notre vie n'est pourtant pas le résultat d'un échange de sorts ou même d'un échange de valeurs personnelles devant le tribunal du Très Haut, mais un effet de la solidarisation de Christ avec nous dans la lutte à soutenir contre les puissances du mal et dans la victoire à gagner pour l'obtention de la vie éternelle. Aussi l'échange de sort n'est-il pas réel : Christ n'est pas exclu de la vie éternelle ou du ciel, pour que nous puissions en jouir à sa place. Son obéissance ne s'est jamais substituée à la nôtre au point de nous dispenser de l'obligation morale. Il y a bien eu une certaine apparence d'échange de sorts et de valeurs morales : lui, passant pour malfaiteur, afin que nous puissions passer pour justes ; mais cela n'est pas le vrai sens de la sentence divine à son égard. Jamais les impénitents ne pourront réclamer leur salut en vertu d'un tel échange, en disant : « Christ a souffert à ma place, il a tout payé pour moi. »

Toutefois cette apparence d'échange de sort a une grande importance dans la vie. D'abord, elle devait peser sur l'âme du Sauveur crucifié comme mirage diabolique, c'est à dire comme apparence d'une injustice criante de Dieu à son égard ; c'est pourquoi il s'est écrié : Pourquoi m'as-tu abandonné ? Ensuite cette apparence met en saillie plus que toute autre chose, pour l'âme fidèle, toute la grandeur du dévouement du Christ et la gratuité de son salut : Christ se faisant pauvre pour nous enrichir, devenant le maudit par exellence, pour que nous héritions toutes les bénédictions, passant pour l'homme de péché, afin que nous passions pour justes devant Dieu ; et l'on pourrait ajouter : Christ quittant le ciel temporairement, pour nous y faire demeurer à perpétuité. On ne peut mieux illustrer l'immensité du dévouement de Christ et la gratuité de son salut, que par ces antithèses.

Un autre avantage de ce point de vue, c'est de simplifier énormément la théorie de la propitiation pour les simples en leur permettant de se représenter l'obtention du salut sous la figure d'un échange de valeurs, d'un rachat, d'un paiement de rançon. C'est donc une concession faite à leur degré de

capacité intellectuelle, concession très légitime, si l'on dit à ces simples : « C'est, en quelque sorte, comme s'il y avait eu un échange de sort ; cependant le mystère de notre rédemption ne s'explique pas réellement de cette manière. » Or la théologie, se plaçant au point de vue de la stricte vérité, comme les astronomes à l'égard du mouvement apparent du soleil, ne doit pas prendre cet échange pour la divine réalité de la rédemption. Elle doit reconnaître que la substitution judiciaire n'est que l'apparence extérieure des faits, tandis que le don de la vie, comme moyen de sauvetage pour nos âmes, en est la réalité, et que ce don, ce sacrifice de la vie de Christ pour nous, est bien autrement motivé que par une vengeance divine à satisfaire. La Bible prend les apparences substitutionnistes comme point de départ de son raisonnement et elle en a bien le droit ; mais les conséquences qu'elle en tire prouvent bien qu'elle suppose une autre satisfaction propitiatoire que celle qui consisterait dans un simple échange judiciaire.

§ 30. Qu'on permette donc à saint Paul, homme d'esprit, des locutions paradoxales de ce genre, sans toujours supposer qu'il veut dogmatiser. Si Jésus a tancé ses disciples pour avoir mal compris son exhortation : « Gardez-vous du levain des pharisiens » (Mat. XVI, 2), ne tancera-t-il pas aussi certains théologiens, pour avoir pris trop à la lettre certaines locutions figurées et intentionnellement paradoxales de ses prophètes et de ses apôtres, ou de lui-même ? Usons d'intelligence, mais avec cela ne soyons pas injustes. Après tout, cette théorie, que nous combattons, si fausse qu'elle soit, a eu une grande force et l'a encore par la part de vérité qu'elle renferme. Elle atteste fortement la nécessité d'une rédemption, celle du sacrifice de Christ pour notre salut, et la réalité de la propitiation par son sang. Elle affirme cela avec des preuves absolument inadmissibles pour des gens qui réfléchissent, mais elle l'atteste avec conviction ; c'est le trésor dans des vases de terre (2 Cor. IV, 7). Cela suffit dans la majorité des cas pour la foi des simples, et c'est déjà beaucoup, mais ce n'est pas assez.

III

Christ est notre propitiation, parce qu'à la suite de sa victoire sur le mal, il peut garantir à Dieu notre sanctification complète.

§ 31. Après avoir démontré, dans ce qui précède, ce qu'il y a d'erroné dans la doctrine traditionnelle de la «satisfactio vicaria» ou de la propitiation par expiation substitutionniste, il est de notre devoir de mettre à sa place une théorie vraie, qui ne prête pas le flanc à tant d'objections fondées; car en religion on ne peut abolir que ce qu'on sait bien remplacer. Mais ici se présente une grande difficulté. La Bible, tout en nous parlant de rédemption, propitiation, réconciliation avec Dieu par le sang de Christ, et en désignant le Christ comme notre médiateur, sanctificateur, avocat, intercesseur, et la foi en lui comme le principe de notre justice devant Dieu, nous met bien sur le chemin de connaître la vérité à ce sujet; mais, à proprement parler, elle ne nous donne pas une théorie de la propitiation en due forme. Elle nous fournit de précieux matériaux pour construire un système; elle contient certainement toutes les notions indispensables pour cela, mais nous laisse le soin de les coordonner et de les défendre contre l'erreur et l'incrédulité. La sagesse de Dieu l'a voulu ainsi; ce serait donc de la paresse d'esprit que de se refuser à ce travail.

§ 32. Avant tout, le fait de notre rédemption est donc un mystère, que la foi entrevoit et qu'elle accepte humblement sur l'autorité de Christ et de ses témoins, sans en bien comprendre le pourquoi et le comment. Du reste, elle en éprouve l'influence salutaire, et cela suffit à la plupart des vrais croyants. Il en a toujours été ainsi, et il est dans la nature même du problème et de sa solution, telle que nous la connaissons, qu'il en soit toujours ainsi. Cela est tellement vrai, qu'on peut même se demander si les apôtres ont jamais senti le besoin d'avoir chacun sa théorie de propitiation, ou tous ensemble la même. Pour notre part, nous pensons que non. Car pour eux, comme nous l'avons déjà dit, l'axiome qu'ils

devaient à leur éducation israélitique devait leur suffire ; nous entendons l'axiome d'après lequel la propitiation ne peut être obtenue que par le sacrifice de la vie la plus pure ; et ils savaient que Jésus-Christ est cet agneau pascal, qui devait être immolé. Cet axiome était alors admis sous la forme atroce des sacrifices humains par une partie des peuples de l'antiquité payenne, comme l'atteste entre autres Jules César (De bello gallico libr. VI, cap. XVI) en parlant ainsi des Druides : « Pro victimis homines immolant... quod pro vitâ hominis nisi vita hominis reddatur, non posse aliter Deorum immortalium numen placari arbitrantur : publiceque ejusdem generis habent instituta sacrificia. » Avec cet axiome, donné dans sa forme correcte par la Loi et les prophètes, les apôtres n'avaient pas besoin de raisonner eux-mêmes et de faire raisonner leurs néophytes sur le mystère de la rédemption. Et du reste l'ignorance des anciens Pères de l'Eglise, relative à une tradition apostolique expliquant le mystère, et les singulières élucubrations auxquelles ils sont arrivés en réfléchissant sur cette énigme, prouvent suffisamment l'absence d'une théorie de la rédemption qu'auraient proclamée clairement les apôtres.

§ 33. Et même saint Paul, le plus théologien d'entre les apôtres, ne paraît pas, à en juger d'après le contenu du chapitre IV de son épître aux Romains, avoir eu sa théorie sur la rédemption ; sans cela il l'aurait exprimée dans ce chapitre, dans lequel il parle du pardon à obtenir par la foi seule, sans y faire mention du sang de propitiation, comme il l'avait pourtant fait Rom. III, 23. En laissant ainsi dans l'ombre le côté objectif de notre réconciliation avec Dieu, le ἱλασμός, il s'est privé de l'avantage de pouvoir fonder l'obligation morale du chrétien sur la genèse même du pardon. Et en ne considérant ce pardon que comme le fruit de la grâce gratuite (chap. IV), il en vient à se demander trois fois de suite (Rom. VI, 1 ; VI, 15 et VII, 7) si cette grâce n'annule pas l'obligation morale. Logiquement, il était conduit à cette objection, une fois qu'il n'avait pas même abordé la question en quel sens et pourquoi le Christ, « par son sang, » pouvait

être le ἱλαστήριον ou moyen de propitiation pour les pécheurs. Mais après tout, cette omission n'a eu d'autre conséquence que d'obliger l'apôtre à prouver par une série de raisonnements ingénieux le caractère absolument inviolable de l'obligation morale du chrétien, précisément parce qu'il est sous la grâce, c'est-à-dire placé sous la direction de l'Esprit de sainteté qui émane de Christ.

§ 34. Cette absence d'une théorie explicite de la rédemption chez saint Paul, absence qui se montre aussi dans la tournure laconique et paradoxale des passages où il fait mention, comme en passant, de ce fait mystérieux (2 Cor. V, 21 ; Gal. III, 13 ; Eph. V, 2), ne l'a pourtant pas empêché de nous léguer certaines pensées dignes de son génie apostolique, qui sont comme des éclairs pleins de clarté au milieu de l'obscurité générale à ce sujet. Ainsi quand il dit (Rom. V, 10) : « C'est au péché que Christ est mort, » ou quand il dit (2 Cor. V, 15) : « Il est mort pour tous, afin que ceux qui vivent ne vivent pas pour eux-mêmes, mais pour celui qui est mort et ressussité pour eux. » Et surtout Rom. V, 12-20, où il oppose à la chute d'Adam la parfaite obéissance de Christ, en attribuant à notre *solidarité* avec le premier transgresseur cet héritage de péché et de mort que nous traînons après nous, comme aussi à notre solidarité avec Christ cet héritage de justice et de vie dont la foi se glorifie. Ce n'est donc pas au point de vue d'une justice rétributive, vengeresse du crime, qu'il nous fait envisager la nécessité de la mort rédemptrice de Christ, mais au point de vue de l'histoire de la création d'une nouvelle humanité en Christ. Aussi Frédéric Godet a-t-il pu dire que la rédemption est au fond une épisode de la création continuée de l'homme, pour faire de lui un être spirituel (1 Cor. XV, 45-47). En sortant ainsi la mort de Christ du domaine de la justice criminelle de Dieu, et en la plaçant dans celui de la *réparation* de *la faute* d'Adam, ce célèbre passage nous dédommage abondamment de cette espèce de solution de continuité dans le raisonnement apostolique que nous avons cru remarquer dans la transition du IIIe au IVe chapitre et jusqu'au commencement du Ve. Mais

encore le dit passage Rom. V, 12-20, quelque lumineux qu'il soit, ne nous donne pas une théorie explicite de l'œuvre de la rédemption. Toutefois il nous met sur la voie pour la trouver, il fournit pour ainsi dire la base inébranlable de l'édifice à construire.

§ 35. Il en est de même de certains passages, remarquables par leur profondeur et leur clarté, de l'épître aux Hébreux, passages dont nous parlerons plus en détail dans la suite de cette étude. Mais là encore, il n'y a pas de théorie explicite ; car ces passages sont comme cachés dans une foule de raisonnements et d'avertissements, tirés en grande partie des formes du culte lévitique, en sorte qu'il faut bien chercher pour y trouver une solution du grand problème de la rédemption, ou plutôt de la propitiation. En tout cas, l'ancienne orthodoxie protestante n'en a pas suffisamment tenu compte dans son élaboration de la doctrine de la rédemption. Qu'est-ce que nous devons conclure de cet état des choses ? N'est-ce pas ceci : que la sagesse divine n'a pas trouvé nécessaire de nous donner dans la Bible une théorie de la rédemption toute faite et facilement accessible aux lecteurs superficiels, comme elle ne nous a pas non plus donné une christologie toute faite et qu'elle nous a laissé encore bien d'autres problèmes à résoudre. Nous disons cela malgré la « perspicuitas Scripturae Sacrae » que vantaient, d'ailleurs avec raison, les pères de l'orthodoxie protestante dans leurs controverses avec Rome. Dieu n'aime pas la paresse d'esprit. Il veut que nous fassions quelques efforts sérieux pour trouver la vérité ; « les violents ravissent le royaume des cieux ; » ce sont eux aussi qui parviennent à voir la vérité dans toute sa clarté. Il est évident que nous ne parlons pas ici de violences à faire aux textes bibliques, mais de l'opposition à faire aux fausses traditions et aux préjugés des hommes (1 Cor. I, 17, 18).

§ 36. Dieu nous a promis son Esprit qui nous conduira en toute vérité. Ne désespérons donc pas de pouvoir établir, à l'aide des indications contenues dans les saintes Ecritures, une théorie de la Rédemption à la fois claire et profonde,

compréhensible même aux simples et qui favorise l'éveil et le développement de la vie spirituelle. Nous estimons que cela est possible, à condition qu'on prenne pour point de départ du raisonnement non pas la dualité des exigences de la justice de Dieu d'un côté et de son amour de l'autre, mais le fait de la victoire morale du Christ sur les puissances du mal, qui exercent leur empire dans ce monde. Ainsi après avoir montré, dans la première partie de cette étude, quel a été le genre de nécessité juridique qu'il y a eu pour Christ de mourir ainsi, une fois qu'il voulait être notre Sauveur, nous parlerons dans ce qui suit des conséquences salutaires que cette mort devait avoir pour notre paix avec Dieu, pour le pardon de nos péchés, pour la sanctification et l'éternelle félicité de nos âmes.

§ 37. La paix avec Dieu ne peut en réalité avoir d'autre fondement que la victoire sur le mal (Jaq. IV, 8), car « il n'y a pas de paix pour les impies, » dit l'Eternel (Esaïe XLVIII, 22). Ce n'est pas tant, nous l'avons déjà dit, d'expiation qu'il s'agit dans notre réconciliation avec Dieu, que d'une réparation du mal, du rétablissement de l'obéissance. C'est la seule satisfaction que sa justice demande de nous : renoncer au péché et ne faire que le bien, voilà l'unique chemin qui conduit à Dieu ; et tout autre moyen pour regagner les faveurs du ciel n'est qu'un dangereux détour. C'est ce qu'ont prêché les prophètes (Es. I, 11-17) ; c'est en partie pour avoir prêché cette « justice meilleure que celle des Scribes et des Pharisiens » (Mat. V, 20) que Jésus-Christ est mort sur la croix. Abstraction faite de ce que ce principe se trouve inscrit dans toute conscience honnête, c'est aussi en quoi sont parfaitement d'accord tous les prophètes de l'Ancien avec tous les apôtres du Nouveau Testament. Comparez Ezéch. XXXIII, 11 et Esaïe LV, 7 avec Actes II, 38, Rom. II, ou Héb. XII, 14 (« Sans la sanctification nul ne verra le Seigneur »). Il en résulte que toute théorie de propitiation qui ne serait pas entièrement d'accord avec ce principe, ou qui aurait seulement l'air d'en affaiblir le sens ou la sévérité des exigences

de la loi divine, laquelle est celle de la sainteté absolue (1 Pierre I, 15, 16), doit être envisagée comme antibiblique et entachée d'erreur.

§ 38. Aussi est-ce vers ce but, celui d'une sanctification complète des âmes humaines, que Jésus-Christ a dirigé, d'après son témoignage et celui des apôtres, tous ses efforts y compris sa mort, ne craignant pas de sacrifier pour cela sa vie, c'est ce qui ressort des témoignages suivants: Jean XVII, 19: « Je me sanctifie moi-même pour eux afin qu'ils soient sanctifiés dans la vérité. » 2 Cor. V, 15: « Il est mort pour tous, afin que ceux qui vivent, ne vivent plus pour eux-mêmes. » Rom. VI, 3, 10: « Il est mort pour que nous mourions au péché, » « étant crucifiés avec lui. » Tit. II, 14: « Il s'est donné lui-même pour nous, afin de nous racheter de toute iniquité et de se faire un peuple qui lui appartienne, purifié par lui et zélé pour les bonnes œuvres.» Eph. V, 25: « Christ s'est lui-même livré pour son Eglise, afin de la sanctifier par la parole, après l'avoir purifiée par le baptême, afin de la faire paraître devant lui glorieuse, sans tache, ni ride... mais sainte et irrépréhensible? » Héb. IX, 14: « Combien plus [que le sang des taureaux et des boucs] le sang de Christ, qui par un esprit éternel s'est offert lui-même sans tache à Dieu, purifiera-t-il votre conscience des œuvres mortes, afin que vous serviez le Dieu vivant. » 1 Pierre II, 14: « Il a apporté nos péchés sur le bois, afin que, morts au péché, nous vivions dans la justice. » 1 Pierre II, 21 : « Il a souffert pour nous et nous a donné un exemple, afin que nous suivions ses traces. » 1 Pierre I, 18 : « Vous avez été rachetés de la vaine manière de vivre que vous avez héritée de vos pères, par le sang de Christ, comme d'un agneau sans défaut et sans tache. » Gal. I, 4 : « Il s'est donné lui-même pour nos péchés, afin de nous arracher du présent siècle mauvais. » Héb. I, 3. « Il a accompli la purification de nos péchés par son sang » (IX, 14). Apoc. I, 5. 1 Jean I, 7 : « Il nous a lavés de nos péchés par son sang. » En face de tous ces témoignages bibliques et d'autres semblables, on a certainement le droit

de dire qu'il s'agit dans la mort de Christ pour nous bien plus du rétablissement de l'obéissance que d'expiation de nos péchés.

§ 39. Or ici se pose la question : Cet exemple d'obéissance parfaite, donné par Jésus-Christ dans sa vie, suffit-il pour nous ramener à cette même obéissance parfaite? Certes nous n'y arriverons jamais du premier coup, par un simple effort de notre volonté. Mais alors, à quoi nous sert le sacrifice de Christ, si nous ne pouvons pourtant pas atteindre cet idéal dans la mesure où il se dévoile à nous? Ne serons-nous pas d'autant plus coupables devant Dieu par le fait de notre incapacité morale, si difficile à vaincre? Comment la victoire du Christ sur le péché peut-elle donc nous procurer la sainteté? Cette objection serait fondée, si Christ, après nous avoir donné cet exemple dans sa mort, n'était pas ressuscité (1 Cor. XV, 17), s'il ne s'était pas élevé dans la gloire du Père, s'il ne pouvait pas nous communiquer quelque chose de sa vie divine par la vertu de son Saint-Esprit, lequel sans doute ne nous transforme pas comme par enchantement, mais par une action lente et sujette à des défaillances de notre part. Ce n'est donc pas seulement par son exemple, mais aussi par la communication de sa vie divine, que Christ agit sur nos âmes pour les sanctifier. Et c'est bien en considération de ce fait que saint Paul a pu écrire (Rom. V, 25); « Il est ressuscité pour notre justification. » Car cette justification n'est autre chose que notre sanctification intellectuellement anticipée, d'avance garantie à Dieu avant d'être pleinement réalisée en nous. Si Hegel a pu dire : « Le moyen-terme entre l'être et le non-être, c'est le devenir, » nous pouvons dire aussi : Le moyen-terme entre la dette d'un insolvable et le paiement, c'est la garantie d'un solvable. De même, la garantie de notre sanctification complète, offerte à Dieu par Christ, suffit à notre justification d'à présent. Aussi saint Paul a-t-il pu dire (Rom. V, 10) : « Si nous sommes réconciliés avec Dieu par la mort de Christ, à plus forte raison serons-nous sauvés par sa vie. » C'est dire : Si la possibilité qu'il y a pour nous d'être sanctifiés en Christ, déjà nous

justifie devant Dieu, à plus forte raison la réalisation de cette possibilité achèvera-t-elle de nous rendre agréables à Dieu, quand sa vie sera devenue la nôtre.

§ 40. La vie de Christ glorifié, garantissant à Dieu le parachèvement futur de notre sanctification, est donc la base de notre réconciliation avec Dieu ; son intercession nous procure le pardon de nos péchés actuels, et avec ce pardon notre adoption malgré ces péchés. Car en tous cas ce serait amoindrir la notion de la justification du croyant, que de la réduire aux proportions d'une amnistie ou d'une non-imputation de la coulpe. Elle est bien plutôt une confiance nouvelle accordée par Dieu au pécheur repentant et se donnant à Christ pour être sanctifié par lui. C'est un crédit moral qui nous est donné de la part du Père céleste, comme à ses « enfants saints et bien-aimés » (Col. III, 12). Nous ne passons plus désormais pour être des pécheurs incorrigibles, mais pour être des saints en formation. Un père pardonne facilement à son enfant coupable, s'il a la certitude que le pardon et la confiance nouvellement accordée le rendront meilleur. Pourquoi Dieu n'agirait-il pas de même avec nous (Ps. CIII, 13) sans avoir besoin pour cela d'une expiation par substitution? Notre péché, dans ce cas, devient une quantité négligeable, par conséquent quelque chose de non imputé (2 Cor. V, 19), parce qu'un autre fait, celui de notre renouvellement spirituel en Christ, a plus d'importance pour l'estimation divine. Le nouveau fait couvre (Kopher) l'ancien. Nous sommes donc mis au bénéfice de l'indulgence divine, comme le figuier stérile de la parabole (Luc XIII, 8), que le vigneron s'engage à rendre fertile.

§ 41. Toutefois un pardon ainsi motivé, une intercession du Christ basée sur sa victoire acquise au prix de son sang, ne permettent pas qu'on en abuse légèrement. Ce pardon ne serait qu'un sursis du jugement, si le renouvellement spirituel, par notre faute, ne se réalisait pas. Dans ce cas la menace prononcée par le maître de la vigne contre le figuier, récalcitrant aux avances du vigneron, menace contenue dans ces paroles : « Sinon, tu le couperas, » finirait par entrer en

vigueur. Ce pardon saintement acquis doit être saintement respecté; car tant que dure cette vie, il est toujours révocable. C'est pourquoi l'apôtre dit aux justifiés par la foi (2 Cor. VII, 1): « Achevons notre sanctification dans la crainte de Dieu. » Il est donc évident qu'avec une pareille théorie de la propitiation, l'obligation morale ne perd rien de sa stricte sévérité. C'est une raison de plus pour croire qu'elle est absolument conforme à l'esprit de la Bible.

§ 42. Mais, nous objectera-t-on, pourquoi l'Eglise aurait-elle mis près de dix-neuf siècles à comprendre enfin de cette manière le mystère de la Rédemption? Et encore n'est-il compris ainsi de nos jours que par quelques rares théologiens et laïques! Ne serait-ce pas une preuve que cette théorie, malgré toutes ses apparences de biblicité, n'est en réalité qu'un nouveau produit de la sagesse humaine, qui a su combiner habilement certains passages isolés, pour en former un système? A cela nous répondrons: Pourquoi l'Eglise a-t-elle vécu quinze siècles avant d'enfanter péniblement la théorie de la « satisfactio vicaria » dont elle était enceinte depuis Anselme? Celle-là n'est autre chose qu'une fausse hypothèse basée sur certains textes paradoxaux et mal interprétés, tandisque ce que nous proposons est un raisonnement conforme aux grandes vérités bibliques de la grâce et de la justice de Dieu, de la parfaite sainteté du Christ et de notre besoin de régénération autant que de pardon, et ce raisonnement juste s'appuie sur des textes d'une admirable clarté, comme nous allons le prouver.

§ 43. De pareils passages se trouvent dans l'Epître aux Hébreux. Nous disons cela, non parce que le Christ y est nommé (Héb. VII, 22) « le garant d'une meilleure alliance que ne fut l'ancienne; » car c'est d'une garantie donnée à nous, et non d'une garantie pour Dieu que parle l'auteur sacré. Mais la manière dont cette épître nous met constamment en face du Christ comme sanctificateur des fidèles et comme leur intercesseur (mot que saint Paul emploie aussi, Rom. VIII, 34 et que saint Jean, 1re épitre II, 1 remplace par avocat) auprès de Dieu, prouve bien que la base de la réconciliation

opérée par lui est le rétablissement de leur obéissance et non une expiation de leur coulpe.

En outre nous y lisons, dispersées en trois passages (Héb. II, 10; V, 9 et VII, 24), les paroles suivantes :

« Il convenait que Dieu, voulant conduire plusieurs fils à la gloire, fît parvenir à la perfection par des souffrances l'auteur de leur salut, celui qui sanctifie et ceux qui sont sanctifiés étant issus du même [Père]. » Puis : « Bien qu'il fût fils de Dieu, il a appris l'obéissance dans ce qu'il a souffert, et après être parvenu à la perfection, il est devenu, pour tous ceux qui lui obéissent, la cause d'un salut éternel, Dieu l'ayant déclaré suprême sacrificateur éternel selon l'ordre de Melchisédec. » « Possédant donc un sacerdoce immuable, il peut sauver parfaitement ceux qui s'approchent de Dieu par lui, étant toujours vivant pour intercéder en leur faveur. » Ces trois passages forment un tout bien lié, quoique étant dispersés dans divers chapitres ; c'est leur dispersion qui a fait qu'on ne les a pas suffisamment appréciés au point d'en tirer parti pour la formation d'une théorie, à la fois rationnelle et biblique, de la propitiation.

§ 44. Une autre particularité de l'épître aux Hébreux consiste en ce qu'elle place la valeur propitiatoire du sacrifice de Jésus-Christ dans sa sainteté personnelle, ou dans la perfection de son obéissance, et nullement dans ses souffrances comme telles, ou dans son sang versé en expiation. Ce n'est pas son mérite qui nous sauve (ce mot ne se trouve pas dans la Bible), c'est lui-même, Héb. I, 3, sa personne aussi miséricordieuse que puissante en intercession. Dans cette propitiation, il ne s'agit donc pas d'un échange de valeurs, Christ donnant son sang et Dieu donnant son pardon. Mais il s'agit de la valeur personnelle du Christ, de sa justice communicative qui contrebalance notre non-valeur, notre injustice. C'est lui-même, étant « le juste » par excellence, qui « est notre propitiation » selon 1 Jean II, 1, 2; nous sommes justifiés dans le nom du seigneur Jésus (1 Cor. VI, 11); il en « justifie plusieurs en se faisant connaître à eux » (par sa sagesse, trad. Segond) Es. LIII, 11 ; c'est ce qu'indique le pro-

phète Jérémie XXIII, 6, en le nommant: « l'Eternel notre justice. » Cette tournure personnelle donnée au fait de la propitiation, l'auteur de l'épître aux Hébreux la légitime (X, 4-17), en citant Ps. XL, 7: « Tu ne veux ni sacrifice, ni offrande, mais tu m'as formé un corps, ô Dieu, pour faire ta volonté; » c'est dans cette volonté que nous sommes « sanctifiés, une fois pour toutes, par l'offrande du corps de Christ. » Il cite aussi Jérémie XXXI, 31 où le prophète caractérise la Nouvelle Alliance par cette double grâce, le renouvellement des cœurs et le pardon des péchés, l'une exigeant l'autre (Héb. VIII, 8). Ces particularités de cette épître sont très dignes d'être remarquées; l'Eglise, dans la formation de son dogme de la rédemption, les a, ce nous semble, trop négligées. Pourquoi? parce que les passages, cités par nous, ne ressortent pas assez du milieu de tant d'autres argumentations et exhortations, dont se compose cette épître; puis aussi parce que dans d'autres passages l'auteur, s'accomodant davantage à certains textes de l'Ancien Testament (IX, 15-26), semble mettre surtout en relief le fait extérieur du sang versé pour la propitiation, qui pourtant n'en est que le symbole. Mais pour quiconque réfléchit, il est évident que ce n'est pas quelque chose d'impersonnel qui peut nous sauver de la condamnation, comme le serait une expiation équivalente ou un mérite suffisant. S'il en était ainsi, l'Eglise catholique aurait raison, en pourvoyant au renouvellement journalier du sacrifice expiatoire de Christ par la messe et à la multiplication de son mérite par celui des Saints. Mais il s'agit de quelque chose d'absolument personnel, du renouvellement de nos cœurs par l'action la plus personnelle du Christ sur nous. (Jean XVII, 19, comp. Héb. X, 14.)

§ 45. Certainement l'Eglise du moyen-âge n'avait pas absolument tort de nommer l'œuvre rédemptrice de Christ une « satisfactio vicaria; » car certainement le rétablissement de l'obéissance est la satisfaction que Dieu demande. Mais l'Eglise a compris ce mot dans le sens de « satispassio expiatoria. » Et quand on prend le terme « vicaria » dans le sens de « solidairement valable, » rien n'est plus juste que cela;

mais elle l'a prîs dans le sens de « par substitution, » et c'est ce qui est radicalement faux. L'Eglise avait encore raison en supposant que, dans l'œuvre rédemptrice du Christ, il y a un accord parfait entre la justice de Dieu et son amour. Cela est parfaitement vrai dans ce sens que la justice de Dieu exige impérieusement le rétablissement de l'obéissance comme première condition de toute paix durable, et que l'amour de Dieu n'est nulle part plus grand que dans le don de son fils pour ce but et dans ce que le Christ s'est livré comme rançon pour nos âmes. Mais cet accord parfait entre l'amour et la justice de Dieu ne consiste pas dans un échange mutuel de leurs objets, ce qui serait une impossibilité morale attribuée à Dieu, mais dans ce que la justice parvient à triompher du péché par la surabondance de la grâce divine (Rom. V, 20). Ne nous lassons donc pas de prêcher Christ crucifié, scandale et folie pour le monde, mais puissance et sagesse de Dieu (1 Cor. I, 23, 24) pour le salut de ceux qui croient et se laissent ainsi sanctifier.

IV

La théorie expiatoire et la théorie réparatoire de la Rédemption, jugées l'une et l'autre au point de vue des besoins d'une piété vivante et du ministère pastoral.

§ 46. Après ces explications exégétiques et théoriques, ayant pour but d'établir la nécessité et la possibilité d'une révision de la doctrine traditionnelle de la Rédemption, il nous reste encore à envisager le problème au point de vue du christianisme pratique et des devoirs du ministère pastoral. Car nous avons la conviction que, si une doctrine théologique quelconque n'est pas favorable au développement normal de la vie spirituelle, elle est fausse ou du moins entachée d'erreur. Si, par contre, elle répond aux besoins intimes d'une piété vivante, on est avec elle « dans le vrai » et elle se recommande à toute conscience honnête par ses fruits, par la paix qu'elle procure à l'âme et par la sanctification croissante qu'elle produit. Quant aux besoins d'une piété vivante,

il y en a toujours essentiellement deux, savoir celui d'un pardon divin bien assuré et celui d'une sanctification réelle par le Saint-Esprit. La conscience, une fois qu'elle est réveillée, demande impérieusement à être consolée par l'Evangile de la grâce. Mais l'âme humaine n'est entièrement satisfaite que lorsqu'elle se sent délivrée non seulement de la coulpe, mais aussi de la puissance du mal ; il lui faut la santé spirituelle qui est la sainteté parfaite.

§ 47. Or celle-ci ne pouvant être obtenue que par une communication de vie divine par le Saint-Esprit (Actes II, 38) et le Saint-Esprit exigeant notre coopération personnelle pour produire en nous la sainteté (Phil. II, 12-13), la parole du salut doit toujours combiner, avec l'offre du pardon pour le pécheur repentant, une sérieuse exhortation à la sanctification. C'est ce que nous pouvons constater dans tous les écrits apostoliques, dans ceux de saint Pierre et de saint Jean aussi bien que dans ceux de saint Paul, par exemple dans l'épître aux Romains, où la doctrine de la justification par la foi est suivie (chap. XII et suiv.) d'une exhortation assez détaillée à la sanctification de la vie. De même dans nos prédications, ces deux éléments doivent être combinés de manière à ce que l'offre du pardon, y compris la promesse de vie éternelle, n'affaiblisse en rien le sérieux de l'exhortation morale et que cette dernière non plus n'éclipse pas trop ce qu'il y a de consolant dans l'Evangile de la grâce. En tout cas notre prédication sera d'autant plus fructueuse qu'elle saura mieux « dispenser droitement » ou judicieusement (ὀρθοτομεῖν, 2 Tim. II, 15) « la parole de la vérité » dans ce double sens.

§ 48. Or nous faisons à la doctrine orthodoxe de la Rédemption (y compris celle de la justification) le reproche d'affaiblir d'avance, par la seule logique de son argumentation, le sérieux de l'exhortation morale contenue dans l'Evangile et de nuire ainsi sans le vouloir au développement normal de la vie spirituelle. Ce reproche est grave, nous le sentons bien ; mais nous croyons avoir de bonnes raisons pour le faire, sans doute avec de justes ménagements. Qu'on nous comprenne bien ; nous n'accusons personne d'affaiblir arbi-

trairement l'inviolabilité de la loi morale, en faisant la part trop large à la grâce qui pardonne. Mais la théorie orthodoxe sur la genèse du pardon conduit forcément à ce résultat, voici comment : Cette théorie a le tort de ne voir dans la mort de Christ à peu près que le moyen employé par la sagesse et la miséricorde de Dieu, pour rendre moralement possible le pardon des péchés. Il peut sembler, d'après elle, que ce pardon est tout le salut ; qu'une fois cette expiation accomplie pour nous, nous sommes en règle avec la justice de Dieu, qu'elle n'a plus rien à exiger de nous. *Ira placata est.* Après cela il ne s'agit plus que de croire à ces choses pour être justifié, et par conséquent pour être sauvé. Cette conception de la manière dont se fait notre propitiation et notre justification est trop commode pour être vraie (Luc XIII, 8), elle favorise un certain quiétisme. Il semble qu'on est chrétien parce qu'« on a la paix, » comme disaient certains prédicateurs du Réveil ; et cela doit suffire pour le temps et pour l'éternité. Quant à la nécessité de la sanctification et des bonnes œuvres, on la soutiendra aussi, même avec une grande énergie ; mais cela ne ressort pas des prémisses de cet « ordo salutis ; » c'est par une heureuse inconséquence, en obéissant aux injonctions de la parole de Dieu et aux appels de la conscience, qu'on joindra à l'assurance du pardon ainsi acquise l'exigence de s'appliquer à la sainteté.

§ 49. Mais ce n'est pas tout ; il y a un autre point de la théorie orthodoxe par lequel elle est directement opposée à cette exigence de la loi morale ; c'est la substitution du Christ à notre place. D'après ce principe absolument faux, il peut paraître que tout effort personnel, pour accomplir la volonté de Dieu, est non seulement superflu, Christ ayant accompli tout pour tous, mais qu'il est même nuisible, comme étant un reste de « propre justice » en nous. Quelqu'un pourrait se dire (et on l'a dit !) : N'est-il pas téméraire de vouloir devenir soi-même un saint, quand pourtant Christ seul est notre justice devant Dieu, en se substituant à nous. Ses mérites ne sont-ils pas toute notre justice ? Cela ne suffit-il pas ?

§ 50. A l'ouïe d'un reproche ainsi formulé de secret anti-

nomisme, on pourrait être tenté de nous accuser de calomnie ou du moins d'exagération. Mais l'histoire intérieure du protestantisme depuis les temps de la Réformation est là pour prouver ce qu'il y a de fondé dans nos assertions. N'est-il pas étonnant qu'un des zélateurs du luthéranisme orthodoxe, Nic. Amsdorf (1559), ait pu soutenir que les bonnes œuvres sont nuisibles au salut, proposition scandaleuse que Luther a condamnée. Comment peut-on s'expliquer, dans la suite, cette âpre lutte de l'orthodoxisme strict contre un homme comme Jean Arnd (vers 1600), l'auteur d'un livre sur le « vrai christianisme, » terme par lequel il désignait le christianisme de la sanctification ? Pourquoi au dix-septième siècle cette longue animosité du parti orthodoxe contre le piétisme qui, dans ses représentants les plus autorisés et les plus nobles, et abstraction faite de certaines étroitesses plus ou moins accessoires, n'a été qu'une bienfaisante réaction contre le dogmatisme stérile de ces temps, une revendication des droits d'un christianisme plus vivant et plus biblique, de celui de la régénération morale et de la sanctification personnelle ? Sans doute le tort de ces réformateurs après la Réforme a été de n'avoir pas osé toucher au dogme, pour le renouveler lui aussi.

§ 51. Cette résistance opiniâtre dans les milieux orthodoxes contre l'action morale intense du christianisme s'explique, en partie du moins, par le fait que la dureté naturelle du cœur humain avait alors un secret appui dans la doctrine de la substitution. C'était un héritage inconscient du catholicisme, ce dernier favorisant la tendance naturelle à l'homme de se décharger de ses devoirs et de ses responsabilités sur autrui. D'abord sur les prêtres qui se chargent de la vie religieuse, dans le sens catholique, pour les laïques ; puis sur les saints, qui sont censés gagner le ciel par leurs mérites surabondants pour ceux qui les invoquent ; enfin sur le pape dont la conscience se substitue à celle de tous les fidèles, pour décider ce qui est permis et ce qui est défendu et qui administre le trésor des indulgences, destiné à combler toutes les lacunes de la sainteté individuelle. La substitution en matière reli-

gieuse semblait donc très naturelle et très légitime à ces masses à peine sorties du catholicisme et même aussi à leurs conducteurs spirituels. La Réformation avait sans doute mis fin au commerce des indulgences, aux messes pour les morts, aux mérites des saints. Mais n'était-il pas très commode de se fier maintenant avec une égale quiétude aux mérites du Christ, comme jadis on s'était fié aux pratiques du clergé ou à l'intercession des saints? Cette nouvelle forme de doctrine, celle de la justice par substitution de l'obéissance du Christ à la nôtre, doctrine qui n'est autre chose qu'un reste de mauvais levain du moyen âge, n'était pas aussi innocente ni aussi biblique qu'elle en a l'air. Aussi, on le comprend « unde illae irae » contre le piétisme.

§ 52. Mais poursuivons notre enquête relative à l'histoire intérieure du protestantisme et à son attitude vis-à-vis de l'obligation morale. Les piétistes, avons-nous dit, n'avaient pas eu le courage de toucher à l'arche sainte du dogme orthodoxe. Après eux, la réaction du rationalisme contre toute la tradition dogmatique n'a été que d'autant plus violente. A qui la faute? Certes, elle n'a pas été seulement du côté de ces novateurs révolutionnaires. Peut-on leur faire un reproche de ne s'être pas contentés d'une justice purement imputée par substitution? Sans doute, ils ont, par leurs sermons de morale, réintronisé « la propre justice. » Ils en sont même venus, avec leur moralisme à outrance, à mettre sérieusement en doute la possibilité morale du pardon des péchés; c'était l'extrême opposé au doute de certains ultra-orthodoxes relativement à la nécessité des bonnes œuvres. Mais pourtant, dans ce grand égarement des esprits se manifestait aussi un besoin très légitime, celui de mettre la religion en accord parfait avec les exigences inéluctables de la loi morale (Kant). Or c'était précisément ce que l'orthodoxie avait négligé dans l'élaboration de sa malheureuse théorie de la Rédemption. Quant à faire eux-mêmes une revision de cette théorie, les rationalistes en étaient incapables à cause de leur mépris de l'autorité des Saintes-Ecritures et de la tradition ecclésiastique.

§ 52. Qui fera cette revision ? C'est à l'orthodoxie à la faire, puisque de nos jours elle s'est réconciliée avec le piétisme en ce sens qu'elle comprend la légitimité parfaite d'un christianisme de sanctification, sans pourtant lâcher ce qu'il y a de consolant et de vrai dans sa doctrine de la justification. Peut-on éviter cette revision, en prêchant tantôt la justification, tantôt la sanctification, unissant l'une à l'autre par simple juxtaposition et laissant à chaque auditeur le choix entre la doctrine de la grâce gratuite et celle de l'obligation morale sérieusement maintenue ? Ou bien reliera-t-on l'une à l'autre en mettant avec saint Jacques l'accent sur la nécessité d'une foi vivante et en montrant que la foi justifiante, si elle est véritable, produit d'elle-même, par une nécessité quasi naturelle (c'était l'idée de Luther) tous les fruits de la sanctification, sans que l'homme y mette encore du sien ? Tout cela produira sur des auditeurs attentifs l'effet d'heureuses inconséquences, quelquefois cachées plus ou moins sous une habile dialectique du prédicateur. Car le fait est qu'on réintroduit ainsi l'obligation morale par une porte de derrière, après l'avoir chassée par la porte de devant, puisqu'en prêchant une théorie de justification basée sur la substitution de la justice de Christ à la nôtre, on aura d'avance annihilé, du moins en théorie, la nécessité de notre sanctification personnelle.

§ 54. Le seul remède efficace pour mettre un terme à cette troublante concurrence que se font la doctrine du pardon et celle de l'obligation morale du vrai croyant, c'est de les relier l'une à l'autre par un lien organique. Or cela n'est possible qu'avec la théorie réparatoire de la Rédemption. Pour que la réalité du pardon ne nuise pas à la réalité de l'obligation morale, ou vice versa, il faut que la genèse du pardon contienne d'avance l'obligation morale pour le croyant, en sorte qu'il soit évident que l'on ne peut pas avoir part au premier sans s'astreindre d'avance à la seconde. C'est le cas, quand on dit que notre justification est basée sur la garantie de notre sanctification parfaite, garantie offerte par Christ à Dieu. Dans cette théorie, rien n'affaiblit l'obligation morale,

tout la confirme et la renforce. Avec elle nous devons tout à l'intercession du Christ, qui nous sanctifie; mais cette intercession n'est pas illimitée, elle dépend aussi de notre obéissance aux appels de son Esprit. Donc l'assurance du salut est conditionnelle; ce qui fait que nous avons, pour nous laisser sanctifier, un double motif, celui de la reconnaissance et celui de la crainte (Rom. XI, 22).

§ 55. Mais, nous objectera-t-on, c'est précisément le plus grand défaut de cette théorie, qu'avec elle l'assurance du pardon est basée, en partie du moins, sur notre obéissance, et qu'ainsi l'Evangile de grâce est affaibli, n'offrant plus au pécheur des consolations aussi péremptoires qu'avec la théorie expiatoire. Il faut absolument, dit-on, que pour apaiser le remords, le pécheur puisse faire complétement abstraction de lui-même, pour ne regarder qu'à Christ immolé pour nous. Ceux qui parlent ainsi, oublient que l'Ecriture nous tient un tout autre langage (1 Jean III, 8 et suiv.). « Que personne ne vous séduise : Celui qui pratique la justice, est juste, comme lui est juste, » etc. Sans doute d'après Rom. IV, 5 « la foi justifie même les impies, » c'est-à-dire des ci-devant impies. Mais cette foi justifiante n'est pourtant pas une aveugle confiance dans les mérites d'un Christ aveugle; elle est une confiance d'autant mieux motivée dans son intercession, que le pécheur se repent plus sincèrement de son iniquité précédente et se consacre plus véritablement au service de Dieu. En tout cas, une paix durable ne peut jamais être basée sur un raisonnement intellectuel quelconque, fût-ce même le plus orthodoxe, ni sur un fait purement extérieur, fût-ce même l'obéissance parfaite du Sauveur. Elle doit être motivée moralement et se baser sur le témoignage du Saint-Esprit dans l'âme contrite et régénérée. Une religion qui assurerait le salut même à des pécheurs endurcis, prouverait par là sa fausseté. Et d'ailleurs, l'expérience prouve que les apaisements du remords qu'on obtient par des raisonnements purement substitutionnistes, ne tiennent pas contre les frayeurs de la conscience réveillée en face de la mort.

§ 56. Pour nous, l'admissibilité du mobile de la crainte, pour engager les fidèles à la sanctification, est une preuve de la justesse de la théorie réparatoire de la Rédemption. Car la grâce n'agissant pas d'une manière irrésistible, la crainte de s'en rendre indigne est conforme aux besoins de nos âmes. Aussi l'Ecriture la recommande-t-elle aux fidèles en maints passages (Philip. II, 12; 1 Pierre I, 17; 1 Cor. VII, 1, etc.), comme sauvegarde de leur faiblesse actuelle, et pour aussi longtemps que leur cœur n'est pas encore entièrement pénétré du sentiment de l'amour pour Dieu (1 Jean IV, 18). Même saint Paul estimait qu'il avait besoin de ce stimulant ou de ce frein dans les tentations (2 Cor. V, 11; 1 Cor. IX, 27). A plus forte raison ceux qui sont moins avancés que lui! Il ne faut pas laisser s'endormir dans une fausse sécurité certains pécheurs que le Saint-Esprit voudrait réveiller par un doute salutaire quant à leur salut (Jude, 23). Selon nous, c'est priver l'Evangile d'une partie notable de son efficacité, que d'exclure systématiquement tout mobile de crainte pour ne laisser agir que celui de la reconnaissance. Comparez le catéchisme de Heidelberg, qui résume tout son enseignement sur la nécessité de la sanctification (ou, comme il s'exprime; sur celle « des bonnes œuvres ») sous le titre: De la reconnaissance. Sans doute les fidèles qui sont capables de répondre à l'amour par l'amour, au dévouement du Christ par une consécration de tout leur être au service de Dieu (comme Zinzendorf), n'ont guère besoin d'autre stimulant que du souvenir de ce qu'ils doivent au Sauveur de leurs âmes (Rom. XII, 1). Mais forment-ils la pluralité de nos paroissiens?

§ 57. N'affaiblissons donc pas la parole de la croix, en la réduisant à une proclamation d'amnistie générale. Ne faut-il pas à plusieurs pécheurs impénitents le mobile de la crainte pour être réveillés de leur engourdissement? Et n'y a-t-il pas dans le fait de la croix de Christ comme une secrète menace de jugement contre ces endurcis, menace contenue dans cette parole du Christ (Luc XXIII, 31): « Si l'on fait ces choses au bois vert, qu'arrivera-t-il au bois sec? » Or il nous

semble qu'il est presqu'impossible de faire comprendre au monde la portée de cette menace, si l'on lui parle toujours d'un Christ expiateur, au lieu de lui parler d'un Christ vainqueur du mal, qui veut faire de nous aussi des vainqueurs. Il nous semble que c'est efféminer le christianisme, que d'en bannir la crainte de Dieu pour ne laisser subsister que l'amour, et que c'est le dénaturer quand on affirme que, par le sacrifice de la croix, Dieu a trouvé moyen de faire retomber toutes ses sévérités sur le Fils innocent, afin de pouvoir nous réserver uniquement son pardon et ses tendresses. C'est assez dire pourquoi nous répudions la théorie orthodoxe de la Rédemption comme insuffisante pour éclairer et pour sanctifier les âmes. Elle console, c'est vrai, mais en même temps elle endort et ne fortifie pas assez pour la lutte contre le mal, du moins pas de nos jours. Car si, malgré cette insuffisance, elle a déjà rendu de grands services dans les siècles précédents, et en rend encore dans certains milieux où une foi naïve, quant aux traditions orthodoxes, prédomine encore, elle est devenue de plus en plus impropre à être utilisée pour l'évangélisation des masses là où celles-ci, par leur culture intellectuelle, sont devenues capables d'en faire une critique malheureusement trop fondée. En disant ces choses, nous parlons d'expériences faites.

§ 58. Ceci nous amène à parler encore, en finissant, du côté intellectuel de notre entreprise revisionniste. On nous a dit souvent qu'elle ne pourra jamais être agréée par le peuple, c'est-à-dire par la masse de nos paroissiens, notre théorie réparatoire étant trop difficile à faire comprendre aux intelligences d'une portée moyenne et au-dessous. Les expériences que nous avons faites avec un certain nombre de catéchumènes à instruire, nous ont prouvé le contraire. « Que la paix de Dieu s'obtienne par une lutte victorieuse contre le péché, et que Christ soit le grand vainqueur, par qui nous pouvons devenir vainqueurs à notre tour, et qu'ainsi Dieu nous reçoive en grâce comme étant des saints en formation, si nous nous donnons à Christ, » voilà des vérités que des enfants finissent par comprendre très bien. Pourquoi

pas aussi des adultes? Non, le principal obstacle qui s'oppose à ce que cette révision soit une chose populaire, c'est qu'on n'en sent pas le besoin. C'est d'abord l'indifférence du monde en général, indifférence relative à toute théorie quelconque de la Rédemption, qu'elle soit expiatoire ou réparatoire, peu importe. Ensuite c'est aussi le fait que beaucoup de fidèles, et des meilleurs, n'en ont réellement pas besoin en ce sens, que tout en admettant en gros la théorie orthodoxe comme étant, selon eux, la vérité biblique incontestable, ils n'en retiennent que ce qui est bon et laissent de côté ce qui pourrait leur être nuisible. C'est-à-dire qu'ils comprennent très bien que c'est leur devoir le plus sacré de répondre au grand amour du Sauveur de leurs âmes par la consécration de leur vie à son service; mais quant au levain substitutionniste que cette théorie contient, ils n'en tirent, par une heureuse inconséquence, aucun mauvais parti. Cela revient au fond à ceci, qu'avec la théorie orthodoxe, la Rédemption leur paraît un mystère doublement insondable, sur lequel ils ne se permettent pas de raisonner, ni en bien, ni en mal. Et les passages bibliques à tournure paradoxale les confirment dans cette opinion. Ces passages, qui leur parlent « du sang et des plaies » du Sauveur comme étant notre guérison, non seulement ne les offusquent nullement, mais au contraire, ils s'en délectent. Telle est par exemple la piété essentiellement laïque, c'est-à-dire nullement théologique, de la plupart des frères Moraves, formés, comme ils le sont, à l'école de Zinzendorf et de ses pieux cantiques. C'est, selon nous, un point de vue parfaitement légitime dans de certaines limites.

§ 59. Mais nous n'avons pas à faire seulement à ces âmes d'une piété plus mystique qu'intellectuelle. Voyons plutôt ce qui se passe chez beaucoup de jeunes gens instruits (et nous ne pouvons que répéter ici ce que nous avons écrit déjà en 1893 dans un article de la *Revue de théologie et de philosophie*, p. 519): « Quand il s'opère, chez des chrétiens élevés dans la foi au dogme traditionnel, un réveil intellectuel (et ce réveil est pour ainsi dire inévitable à un certain âge et

chez certaines individualités), ils s'achoppent aux incongruités, ou disons plutôt, aux impossibilités morales de la théorie qu'on leur a inculquée dans leur enfance, et cela peut les conduire au doute en général. A qui la faute? En première ligne à ceux qui par leur manière inintelligente d'interpréter les Ecritures et par leur manque d'égard pour la sainte justice de Dieu, ont blessé, sans le vouloir, le sens moral de leurs jeunes catéchumènes. C'est un tort qu'on fait à des âmes avides de connaître Dieu et son Christ selon la vérité, que de leur imposer l'obligation de croire que l'Evangile s'identifie en quelque sorte avec cette fausse théorie de propitiation, théorie qui depuis les temps où elle a été prêchée du haut des chaires chrétiennes, a soulevé tant de contradictions émanant d'hommes aussi respectables par leur piété que par leur connaissance des Ecritures. Le tort devient d'autant plus grand, qu'on insiste davantage sur la nécessité de cette croyance pour obtenir le salut. Qui sait, si parmi les milliers et milliers d'hommes, qui pourtant ne sont pas tous des incrédules, mais qui se tiennent systématiquement éloignés de la Table Sainte, il n'y en a pas beaucoup qui en sont pour ainsi dire repoussés par des assertions aussi téméraires que celle du dogme orthodoxe? Qui pourra jamais calculer combien d'âmes disposées au doute, ont été plongées dans un doute encore plus ténébreux par le mal qu'on leur a fait dans leur jeunesse, en les instruisant dans ces doctrines faussement orthodoxes? Que personne n'ait le triste courage d'assumer sur lui de pareilles responsabilités! »

§ 60. Les temps sont sérieux. Il nous faut des armes perfectionnées pour conquérir le monde à l'Evangile; et l'une de ces armes est certainement une théorie de la Rédemption, plus vraie, plus conforme aux besoins moraux du cœur humain que ne l'est la théorie traditionnelle. Nous ne pouvons pas vaincre l'incrédulité en imputant au Dieu de l'Evangile les injustices que nous avons signalées. Nous ne pouvons pas vaincre le catholicisme en conservant dans notre enseignement un reste si fort de théologie monacale, ce mauvais levain de piété substitutionniste qui est pour plu-

sieurs un véritable soporifique. Pour que notre piété protestante devienne plus mâle, plus propre à l'attaque et plus victorieuse dans la lutte, il nous faut cesser de parler toujours d'un Christ expiateur. Il faut avoir le courage d'aller au fond des enseignements bibliques à cet égard et de présenter aux intelligences et par là aux consciences de nos auditeurs le véritable Christ de l'Evangile, le Christ vainqueur du mal, mort pour nous sanctifier et nous rendre victorieux à notre tour.

Neuchâtel, nov. et déc. 1900.

JOSEPH DE MAISTRE THÉORICIEN DE L'ULTRAMONTANISME[1]

PAR

EMILE LOMBARD

CHAPITRE TROISIÈME

De Maistre et la théologie du catholicisme.

« S'il m'était permis d'établir des degrés d'importance parmi les choses d'origine divine, écrivait de Maistre à une dame russe, je placerais la hiérarchie avant le dogme, tant elle est indispensable au maintien de la foi[2]. »

En effet, un ultramontain est nécessairement plus indifférent au fond de l'enseignement ecclésiastique qu'aux formes qui le garantissent infaillible. En proclamant l'infaillibilité personnelle du pape parlant *ex cathedra*, l'Eglise n'a pas formulé un *dogme*, si l'on entend par là une définition portant sur le contenu de la foi. La constitution qu'elle s'est donnée a ceci de particulier, qu'elle suppose nulle la valeur intrinsèque des divers articles dont se compose le Credo. C'est de l'autorité du pape que dépend désormais et procède celle du symbole. Comme la foi en l'omnipotence spirituelle du successeur de saint Pierre embrasse toutes les croyances nécessaires au salut, nul besoin n'est, du moment que l'on a confessé cette vérité capitale, de se montrer très scrupuleux sur les détails de la doctrine. De Maistre, comme nous l'avons vu, jugeait plus contraire à l'orthodoxie d'attaquer la mé-

[1] Voir les livraisons de septembre et de novembre 1900.

[2] T. VIII des Œuvres, p. 142.

moire d'un pape que de l'excuser d'avoir souscrit au monothélisme.

Ce qu'il y a de proprement dogmatique dans son œuvre ne se comprend, n'a de raison d'être qu'à titre d'application et de confirmation de sa théorie du gouvernement pontifical. La notion d'une Eglise indéfectible incarnée dans une personne humaine nous fournit la clef de la philosophie religieuse qui, après s'être ébauchée dans les *Considérations sur la France*, s'organise définitivement dans les *Soirées de Saint-Pétersbourg*.

Parmi les multiples problèmes de la théologie, il en est deux sur lesquels s'est exercée avec prédilection la verve dialectique de notre auteur: le mode de la révélation, et l'action de la Providence dans le monde. Ces deux questions, très étroitement corrélatives de la question d'autorité, étaient celles qui, durant le dix-huitième siècle, avaient donné lieu aux plus vives polémiques entre le philosophisme et les partisans de l'Eglise. La dogmatique de Joseph de Maistre comprend donc deux éléments principaux, qu'il est bon de distinguer pour la clarté de l'exposition, quoiqu'ils soient intimement unis dans sa pensée: une théorie de la connaissance et une théodicée[1].

I

Théorie de la connaissance.

Entre les diverses hypothèses proposées pour expliquer l'origine des idées, de Maistre n'hésite pas à choisir celle de l'*innéité*.

Dieu, en créant l'homme, lui avait communiqué la vérité par voie surnaturelle. Il lui avait fait don d'un langage parfait, auquel correspondait une philosophie parfaite; car, de la propriété des termes, résulte nécessairement la justesse des concepts. Toutes nos connaissances actuelles peuvent se ramener à quelques données générales dont l'origine ne s'ex-

[1] Nous prenons ce mot dans son sens strictement étymologique de *théorie de la justice divine*.

plique que par une intervention spéciale de la divinité. Ces vérités, que nous percevons par intuition, s'imposent à l'esprit comme évidentes. Ou pour mieux dire, elles sont l'esprit, « elles le constituent ce qu'il est. » « Demander l'origine de ces idées, c'est demander l'origine de l'origine, ou l'origine de l'esprit[1]. »

Il y a à prendre et à laisser dans cette thèse. Veut-on dire que notre être spirituel recèle quelque chose d'antérieur à l'expérience sensible? Veut-on, à la formule de Locke : *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*, opposer la réponse de Leibniz : *Nisi ipse intellectus?* Dans ce cas on se borne à nier que de la sensation puisse sortir la connaissance. Mais autre chose est de rejeter le sensualisme, autre chose de vouloir expliquer la provenance de tout ce que nous savons par une action extérieure de la divinité sur notre esprit, action consistant à y imprimer un nombre plus ou moins grand d'idées toutes faites. Comment concevoir cette communication surnaturelle, cette opération magique dans laquelle notre intelligence n'aurait joué qu'un rôle absolument passif? Des connaissances venues du dehors, préexistant en nous à l'activité consciente de l'esprit, sont de purs fantômes de l'imagination.

De Maistre embrouille donc singulièrement la question en affirmant à la fois, sans voir que ces deux affirmations sont contradictoires, l'existence d'un principe pensant, et celle d'un ensemble de notions intellectuelles dans l'acquisition desquelles la pensée n'aurait été pour rien[2]. Il reproche à Bacon d'avoir méconnu, dans sa théorie de l'induction, que toute expérience concluante n'est qu'une partie nécessaire d'un syllogisme interne, dont la majeure est fournie par l'un ou l'autre des axiomes inhérents à notre constitution mentale[3]. Le savant, travaillant dans son laboratoire, est effectivement obligé de supposer, sans en avoir la preuve palpable,

[1] *Examen de la philosophie de Bacon*, p. 37 et 39. Cf. *Soirées de Saint-Pétersbourg*, vol. I, p 248.

[2] Voir A. Sabatier, *Esquisse d'une philosophie de la religion*, p. 355-356.

[3] *Examen de la philosophie de Bacon*, p. 24.

que ce qui est vrai des faits qu'il observe, est vrai de tous les faits du même ordre. Mais allons plus loin. Toutes les « maximes originelles, » dont parle de Maistre, ne se ramènent-elles pas, en dernière analyse, à cette foi en la généralisation des données de l'expérience, à ce postulat sans lequel il n'y aurait pas de science possible, et qui n'est autre que le principe de raison suffisante? *L'ordre existe dans l'univers. Tout ce qui est a une cause, une raison. Aussi de l'identité des effets, pouvons-nous conclure à celle des causes.* Dire que sous toutes nos connaissances se retrouve cette affirmation *a priori*, c'est constater simplement que nous possédons la faculté de raisonner, que nous avons été constitués êtres raisonnables. « Il n'y a pas autre chose d'inné à la raison que la raison même. » Voilà à quoi doit se restreindre, pour devenir soutenable, la thèse de l'innéité[1].

De Maistre, de même que Bonald, avec lequel il se rencontre sur beaucoup de points, commet, dans sa théorie des idées innées, et du langage inné, — pour lui ces deux questions n'en font qu'une, — l'erreur de croire que Dieu n'est l'auteur que de ce qu'il crée directement et de toutes pièces. Tout en reprochant à Rousseau et à ses disciples d'opposer arbitrairement la volonté divine aux lois de la nature, il ne laisse pas de raisonner exactement de la même manière. Le sens de l'immanence lui fait défaut. Il ne conçoit pas que Dieu puisse agir dans et par les causes secondes, sans qu'il soit possible de marquer où son action commence et où elle finit, comme ce serait le cas si Dieu et l'univers étaient deux puissances extérieures l'une à l'autre et s'excluant l'une l'autre.

Au reste, si de Maistre défend avec tant d'ardeur la théorie que nous venons de critiquer, c'est que, dans ce débat, le principe d'autorité est en jeu. Il n'expose pas, qu'on se le dise bien, une opinion scientifique; il plaide une cause. Affirmer que toutes nos connaissances sont de provenance surnaturelle, c'est une manière de dire que dès la création, une

[1] Voir A. Fouillée, *Histoire de la philosophie*, p. 308.

tradition infaillible s'est formée, dont la garde a été commise au sacerdoce. De Maistre ne pouvait rien imaginer de mieux, pour rehausser l'autorité du dogme romain, que de lui assigner une origine contemporaine de celle du monde.

Par le fait qu'il légalise la religion, le catholicisme tend à y faire prédominer l'élément intellectuel. Cela se conçoit. On n'impose pas un sentiment ; mais on peut imposer une doctrine. Aussi la théologie ultramontaine n'a-t-elle rien de mystique. De Maistre est rationaliste à sa manière. Il n'y a pas pour lui deux ordres de vérités, les unes accessibles à l'esprit, les autres sensibles au cœur. Il entend bien que l'individu reconnaisse, en présence de ce qu'enseigne l'Eglise, l'impuissance de ses facultés rationnelles. « Au lieu, dit-il, de nous efforcer de pénétrer les mystères de la religion, il faut subordonner à la religion toutes nos connaissances. » Mais est-il besoin de faire remarquer que des vérités exigeant la soumission de l'intelligence ne peuvent être elles-mêmes que d'essence intellectuelle?

Le contenu de la religion consistant, selon de Maistre, en un système de dogmes revêtus du sceau divin, il n'a qu'à projeter cette notion dans le passé pour aboutir à sa théorie d'une révélation primitive, à la fois métaphysique et religieuse. De là à l'idée d'une caste instituée dépositaire de cette révélation, la transition lui est facile. Nous allons voir sa pensée revenir mathématiquement à son point de départ, après avoir, comme de coutume, décrit un cercle parfait.

Comment les pures lumières accordées à nos ancêtres ont-elles perdu leur éclat originel? De Maistre met cette altération de l'intelligence humaine en rapport avec la chute. « Si l'homme est sujet à l'ignorance et au mal, dit-il, ce ne peut être qu'en vertu d'une dégradation accidentelle qui ne saurait être que la suite d'un crime[1]. » Cependant il semble admettre que « l'ère de l'intuition » n'a pas pris fin avec l'âge d'or. « Les châtiments, lisons-nous plus loin, sont toujours proportionnés aux connaissances du coupable ; de manière

[1] Pour cette citation et les suivantes, voir *Soirées de Saint-Pétersbourg*, vol. I, p. 66, 71-72.

que le déluge suppose des crimes inouïs, et que ces crimes supposent des connaissances infiniment au-dessus de celles que nous possédons. » Ainsi donc l'humanité a pu être pendant un certain temps à la fois criminelle et savante. « Après la grande catastrophe, continue-t-il, ces connaissances, dégagées du mal qui les avait rendues si funestes, survécurent dans la famille juste à la destruction du genre humain. » Et il ne doute pas que dans la période qui suivit le déluge, les hommes n'aient longtemps conservé la précieuse faculté de « voir les effets dans les causes. » Donc, abstraction faite des détails, qui restent peu clairs, voici comment peut se résumer sa pensée sur la question qui nous occupe : le premier péché eut pour conséquence de priver notre race de la contemplation ineffable appelée « vision béatifique. » Mais cette transgression fut suivie d'un grand nombre d'autres, auxquelles correspondirent autant de dégradations successives de l'esprit humain. De telle sorte que l'erreur et le mal sont de provenance identique.

Dès lors, si la tradition de la vérité, — pour de Maistre, ne l'oublions pas, la vérité religieuse se confond avec la vérité métaphysique, — si cette tradition, disons-nous, quoique notablement altérée, s'est cependant maintenue d'âge en âge au sein de l'humanité, c'est grâce à la sagesse divine qui y a pourvu, en particulier par l'institution du sacerdoce.

L'œuvre révélatrice de Dieu dans le monde antique se manifeste avant tout par l'élection d'Israël. « La religion chrétienne se noue à un autre ordre de choses, à une religion typique qui l'a précédée. L'une ne peut être vraie sans que l'autre le soit ; l'une se vante de promettre ce que l'autre se vante de tenir ; en sorte que celle-ci, par un enchaînement qui est un fait visible, remonte à l'origine du monde[1]. » Mais en dehors même de l'hébraïsme, de grandes vérités se sont conservées, qui sont le patrimoine commun de tous les peuples. De Maistre n'est pas embarrassé pour trouver, chez tous, les linéaments de la doctrine catholique. Il affirme que le

[1] *Considérations sur la France*, p. 62.

dogme de la Trinité, entre autres, appartient aux traditions universelles[1]. Et il y a dans cette assertion une part de vérité, puisque les formules ecclésiastiques se sont élaborées sous l'influence de la philosophie grecque, qui s'était approprié des éléments provenant des plus anciennes croyances métaphysiques de l'Orient. A l'exemple des Pères et des conciles, il invoque l'autorité d'Aristote et de Platon presque en même ligne que celle des écrivains sacrés. Ces grands penseurs lui apparaissent comme des flambeaux en qui s'est concentrée toute la lumière éparse dans le paganisme antique. Il veut voir en eux des précurseurs de Jésus-Christ. « La philosophie de Platon, dit-il, est la préface humaine de l'Evangile. »

L'Evangile, selon lui, c'est encore une connaissance surnaturelle, venant épurer et enrichir la révélation antérieure. « Quelle vérité, s'écrie-t-il, ne se trouve pas dans le paganisme? » Jésus-Christ semble ainsi n'avoir rien apporté au monde de spécifiquement nouveau. Son rôle, comme révélateur, s'est borné à fonder une société, héritière du sacerdoce mosaïque, à laquelle il a remis le soin et conféré le privilège de garder intacte la saine doctrine et de l'enseigner aux hommes. Toutefois qu'on s'entende : il ne s'agit pas d'un code écrit et immuable. Le dogme ecclésiastique, implicitement contenu dans l'enseignement de Jésus et des apôtres, en est sorti par voie d'épanouissement graduel. L'Eglise ne s'est mise à formuler officiellement sa foi qu'afin d'affermir son unité menacée par l'hérésie[2]. Dans le cours des siècles certaines vérités sont venues au jour, qui, sans doute, étaient en germe dans la croyance des âges antérieurs, mais n'avaient jamais été l'objet de définitions explicites. En ce sens on peut dire que le dogme *évolue*. De Maistre n'emploie pas ce terme ; mais il répond très exactement à sa pensée[3].

Cette théorie de l'élaboration progressive du symbole se

[1] *Soirées de Saint-Pétersbourg*, vol. I, p. 218.

[2] *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques et des autres institutions humaines*, §§ XV et XVII.

[3] « ... Tout ce qui vit dans l'univers, change, suivant les circonstances, en tout

trouve déjà chez saint Vincent de Lérins. Les catholiques modernes l'ont reprise et complétée. Elle leur fournit le moyen d'esquiver le reproche d'immobilisme qu'ils s'entendent si souvent adresser, et, en même temps, de justifier l'introduction d'articles nouveaux dans le Credo de l'Eglise. Mais une question se pose : s'il est vrai que le catholicisme, en tant que système de croyance, est soumis à la loi du progrès, quel est le facteur qui préside à cette évolution doctrinale ? Le dogme se développe-t-il spontanément, à mesure que s'enrichit et se perfectionne la vie religieuse des individus et des peuples ? Non : car dans ce cas, à quoi serviraient les définitions officielles ? Si le Pape se borne à enregistrer les décisions qui se sont imposées d'elles-mêmes à la conscience chrétienne collective, on ne voit plus l'utilité de son intervention.

Cette opinion hétérodoxe n'est pas celle de de Maistre. D'après lui, c'est à l'autorité sacerdotale qu'incombe la tâche d'inspirer, de diriger, de rectifier le développement du dogme. D'où il résulte que ce développement ne fait que suivre, d'étape en étape, celui de la hiérarchie, et doit aboutir, par une logique fatale, à subordonner complètement la pensée de l'Eglise à celle du Pape.

II

Théodicée.

La théorie de la connaissance religieuse que nous avons extraite de l'œuvre de Joseph de Maistre pourrait avoir pour titre : *Le pape dépositaire de la Révélation.* Sa théodicée tout entière gravite autour de cette idée : *Le pape médiateur de la Rédemption.* — Voici ce que nous apprennent, à cet égard, les *Soirées de Saint-Pétersbourg :*

L'homme a péché. La faute d'Adam nous a tous rendus coupables. Il faut donc que Dieu se venge : sa justice l'exige. Le genre humain ne peut rentrer en grâce auprès du Créateur

ce qui ne tient point aux essences.... L'immobilité absolue n'appartient qu'à la mort. » (*Du pape*, p. 456).

qu'une fois ses crimes expiés. De là, l'anathème qui pèse sur notre race. Les forfaits individuels réclament un châtiment immédiat et extraordinaire. C'est pourquoi Dieu a fait du bourreau le premier ministre du souverain. Mais le péché originel, dont toute âme d'homme est entachée, a pour conséquence l'universalité de la souffrance et de la mort. L'espèce humaine est vouée dans son ensemble à une destruction fratricide. L'histoire de tous les temps offre le spectacle d'une longue suite de carnages. Et ce n'est pas assez de ces luttes où le sang de l'homme est versé par l'homme. De grandes calamités collectives, cataclysmes, famines, épidémies, viennent périodiquement fondre sur notre race et la décimer, sans parler des maux divers qui sont le lot des individus.

Pourquoi sommes-nous assujettis à cette extermination, à ces douleurs sans nombre ? « Parce que nous le méritons. » Ainsi répond le catéchisme à cette éternelle et anxieuse interrogation de la raison. Du sang, des larmes, il en faut pour apaiser le courroux céleste, perpétuellement allumé contre une engeance rebelle. On objecte que les justes souffrent autant que le commun des mortels. Il suffirait, pour écarter cette objection, de répondre que si les justes souffrent, ce n'est pas comme tels, c'est en tant qu'hommes. Mais en réalité leur part d'afflictions est loin d'être égale à celle des pécheurs. Il est des maux qui sont épargnés à la vertu. Il ne faut d'ailleurs pas oublier qu'ici-bas on ne peut parler de justice qu'au sens relatif, puisque tous nous participons à la coulpe originelle. Et enfin, si la vindicte divine semble marquer une certaine prédilection pour les victimes pures, c'est qu'il est dans l'ordre que l'innocent paie pour le coupable. Le juste — toujours au sens relatif — peut même s'imposer des souffrances volontaires qui ne satisfont pas seulement pour lui, mais pour le méchant par voie de réversibilité. Il peut aussi, par son intercession, contribuer à suspendre, ou du moins à tempérer les arrêts dont Jéhovah menace la postérité d'Adam. Tous les hommes étant solidaires, le superflu des uns sert à combler le déficit des autres. Et ainsi, sous la haute juridiction de l'Eglise, s'organise un

fécond système de mutualité spirituelle, grâce auquel peut s'accomplir l'œuvre du rachat commun.

Toute cette théorie, on le voit, est d'une simplicité séduisante qui n'appartient qu'aux mathématiques, — et à la théologie quand elle est écrite par un ultramontain. Malheureusement, en ces matières, simplicité est souvent synonyme de superficialité. Pour nous mettre en état d'apprécier ce système, remontons à la donnée primordiale d'où il découle.

D'après le catholicisme, tout rapport entre Dieu et l'homme est conditionné par la médiation de l'Eglise. Or un Dieu qui, pour se révéler à nous et agir en nous, use exclusivement d'intermédiaires officiels, est un Dieu extérieur à notre conscience, un Dieu limité. L'Eglise romaine condamne le déisme, sans s'apercevoir qu'elle tombe précisément dans la même erreur. On sait avec quelle sévérité elle a traité les Jansénistes. De Maistre, renchérissant sur cet anathème, ne perd pas une occasion d'injurier « l'odieuse secte » dont Pascal faisait partie. Il va même jusqu'à traiter de « femelles » les religieuses de Port-Royal. Outrager ainsi la mémoire de pauvres femmes dévotes et douces n'est pas extrêmement chevaleresque; on s'attendrait à mieux de la part d'un gentilhomme chrétien. Mais cette épithète grossière donne la mesure de la fureur où peut entrer un élève des Jésuites, à la seule évocation du fantôme janséniste. Une fois lancé sur ce chapitre, de Maistre ne savait plus ce qu'il écrivait. Et l'on peut bien dire qu'à ces moments il était possédé de l'esprit de l'Eglise; car l'Eglise n'a eu de repos que lorsque Port-Royal a été rasé.

Pourquoi, en définitive, en voulait-elle tant aux pieux solitaires? Elle les accusait de ruiner la morale en niant la liberté. Mais au fond de cette antipathie il y avait le sentiment très juste du danger que fait courir au catholicisme toute théologie mettant l'accent sur l'absolue souveraineté de Dieu. Concevoir Dieu non plus comme une grandeur tout objective se manifestant dans une institution visible, mais comme la volonté immanente dont nous sentons en nous la présence et à laquelle nous devons toute force, toute liberté

et toute vie, c'est saper par la base l'édifice catholique. Malgré l'excommunication dont l'Eglise a frappé les Pélagiens, elle est et demeure incurablement pélagienne. A quoi s'appliquent les Jésuites, sinon à ménager d'ingénieux accommodements, grâce auxquels la souveraineté divine et la volonté humaine puissent se mettre d'accord tout en ne cédant rien de leurs droits respectifs[1] ?

Deux puissances qui se limitent l'une l'autre, mais sont à même de se lier par un contrat de coopération, voilà comment de Maistre se représente la divinité et l'humanité. De là dérive toute sa théodicée, partant toute sa morale.

La première conséquence de cette immixtion de la jurisprudence dans la religion, c'est que la notion de justice devient toute rétributive. Dieu est juste, selon lui, à la manière d'un maître prêt à rémunérer le mérite, mais soucieux avant tout de maintenir ses droits et d'obtenir des dommages-intérêts chaque fois qu'on lui fait tort. Il est continuellement question, dans les *Soirées*, de paiements, de satisfactions, de vengeances. On se fatigue à y voir sans cesse comparer Dieu à un prince que ses sujets ont offensé. Le nom de Père, que lui donne l'Evangile, ne lui convient-il pas infiniment mieux? De Maistre mentionne cette épithète et la trouve fort belle. Mais il s'exprime constamment comme s'il ne la prenait pas au sérieux.

En intitulant les *Soirées de Saint-Pétersbourg :* « Entretiens sur le gouvernement *temporel* de la Providence, » l'auteur semble réserver l'existence d'une sphère où l'action de Dieu s'exerce *spirituellement*. Mais il suffit de parcourir l'ouvrage pour s'apercevoir que si ces brillantes causeries roulent en grande partie sur le sort des justes et des méchants dans l'économie présente, elles n'en sont pas moins censées donner la solution totale du problème de la Rédemption. D'où il appert qu'aux yeux du Comte, du Sénateur, et de leur docile ami le Chevalier, le plan de Dieu à l'égard de l'humanité se

[1] Voir Sainte-Beuve : *Port-Royal*, T. III, ch. XIV. Voir surtout l'admirable article de M. Auguste Sabatier : *Port-Royal et le protestantisme*. (Revue chrétienne du 1er août 1897.)

réduit à un système ingénieux de punitions et de récompenses.

Quoi de plus insuffisant, d'abord, que cette explication du mal physique par la nécessité où Dieu se trouve, quand nous l'avons offensé, de se venger en prélevant sur nous une taxe de souffrance?

Sans doute il y a un rapport, et un rapport étroit, entre le péché et les maux qu'endure notre race; sans doute il est juste en un sens de dire que Dieu *punit* le mal. Mais les châtiments qu'il nous inflige n'ont rien de commun avec la vengeance; ils en diffèrent en ce qu'ils sont un moyen et non pas un but. La douleur, qui du reste paraît avoir régné dans le monde organique bien avant l'apparition de l'homme, joue dans le progrès moral de l'humanité un rôle prépondérant. Elle a pour effet d'amener la créature à la conscience de son imperfection. C'est à ce titre qu'il faut la faire entrer dans le dessein de Dieu à notre égard. Celui-là seul est à même de comprendre le pourquoi de ses afflictions qui, renouvelant l'expérience du Maître, « a appris l'obéissance par les choses qu'il a souffertes. »

La valeur éducatrice de la souffrance a complètement échappé à de Maistre. Aussi ne réussit-il pas à fournir une réponse satisfaisante à la question tragique que la raison pose à la foi en présence de la douleur. Toute sa théodicée gravite autour de l'antithèse que la dogmatique traditionnelle statue entre la justice et la bonté du Créateur. C'est un thème, assurément, qui prête aux développements oratoires. Mais ce n'est pas une explication. Le Père céleste a-t-il besoin d'être payé? Son pardon n'est-il pas gratuit? Attribuer à Dieu l'intention de bénir, mais l'obligation de tirer vengeance, supposer en outre que peu lui importe sur qui tombe le châtiment, pourvu qu'il soit proportionné à la faute, c'est compromettre à la fois sa bonté, sa justice et sa Toute-Puissance.

De plus, cette théorie a le grave inconvénient d'introduire dans la morale un eudémonisme qui en est en réalité la négation. S'il faut souffrir de ce côté-ci du tombeau, parce

qu'ainsi l'on s'évite, à soi-même et à autrui, de pires peines dans la vie future, si le but du sacrifice c'est de procurer un avantage soit à celui qui l'offre, soit à ses semblables en vertu de la loi de solidarité, l'axe de la vie religieuse se trouve déplacé. L'obéissance à Dieu, pur moyen de s'assurer d'avance une place dans le ciel, peut dès lors se réduire à un minimum que l'Eglise se réserve de fixer; et voilà le champ ouvert à toutes les aberrations de la casuistique, à tous les essais de conciliation entre deux principes radicalement opposés : l'amour de Dieu et l'égoïsme.

La même confusion entre l'ordre juridique et l'ordre moral est cause que de Maistre, malgré tout son génie, n'a pas compris grand'chose à l'œuvre rédemptrice de Christ. C'est dans la coutume antique des sacrifices sanglants qu'il va chercher l'explication du grand fait chrétien [1]. Pour lui, Jésus est une victime expiatoire entre beaucoup d'autres, une victime dont l'immolation a eu pour effet de rendre possible le rachat de l'humanité, mais non pas de l'opérer une fois pour toutes, puisque, en souffrant volontairement, en consommant le sacrifice de leur vie, certains hommes ont pu à leur tour remplir l'office de rédempteurs.

Ici, du reste, comme partout ailleurs, de Maistre nous paraît avoir rendu fidèlement la pensée de l'Eglise, encore qu'il s'écarte parfois de la lettre des documents officiels. L'orthodoxie catholique, préoccupée d'assigner un rôle au sacerdoce dans l'opération du salut, en vient fatalement à dépouiller Christ de sa qualité de seul et unique médiateur. Elle affirme, il est vrai, avec insistance, que nous devons à Christ, et seulement à lui, d'échapper à la damnation. Mais cette assertion ne tient pas devant cette autre, que le sacrement administré par l'Eglise est nécessaire pour conférer la grâce [2]. Puis intervient la distinction entre peines éternelles et peines temporaires. Celles-là, dit-on, ne regardent que Dieu ; mais celles-ci ressortissent à la juridiction de l'Eglise, qui consent à nous en tenir quittes moyennant certaines prestations et

[1] *Eclaircissements sur les sacrifices*, T. V des Œuvres.

[2] Concile de Trente, Session VII, canon VIII.

observances. Comme ce qui importe en tout cela, c'est l'acte extérieur, sous la réserve de ne pas en annuler l'effet par quelque sentiment coupable, il s'ensuit que nous pouvons, par nos prières, nos macérations et nos privations volontaires, mériter l'acquittement d'autrui aussi bien que le nôtre.

De Maistre, en entreprenant la réhabilitation de cette doctrine, a préparé la voie aux écrivains modernes qui, pour servir la cause du catholicisme, le caractérisent comme une vaste entreprise de salut collectif. M. Brunetière célèbre la « fécondité sociale » du dogme de la reversibilité [1]. M. Goyau s'applique à démontrer que dans ce qu'il appelle « le phénomène de la communion des saints » la pensée contemporaine trouve de quoi satisfaire l'une de ses aspirations les plus chères [2]. Et tous deux citent avec complaisance la page classique de Joseph de Maistre sur les indulgences : « Vous avez ri mille fois de la sotte balance qu'Homère a mise aux mains de son Jupiter, apparemment pour le rendre ridicule. Le christianisme nous montre une bien autre balance. D'un côté tous les crimes, de l'autre toutes les satisfactions : de ce côté les bonnes œuvres de tous les hommes, le sang des martyrs, les sacrifices et les larmes de l'innocence s'accumulant sans relâche pour faire équilibre au mal qui, depuis l'origine des choses, verse dans l'autre bassin ses flots empoisonnés. »

Ce que nous blâmons, nous protestants, dans cette théorie, ce n'est pas, comme les catholiques affectent de le croire, la grande part qui y est faite à la solidarité humaine. Pas plus qu'eux nous n'ignorons la loi mystérieuse en vertu de laquelle nos actions, loin de nous appartenir en propre, se répercutent à l'infini parmi les êtres qui nous environnent et à travers les générations de nos descendants. Il est, sur ce sujet, dans les *Soirées de Saint-Pétersbourg*, des passages que tout protestant signerait des deux mains, celui-ci en particulier : « Quel homme sensé pourra songer sans frémir à l'action désordonnée qu'il a exercée sur ses semblables, et aux suites

[1] *La Science et la Religion*, p. 81.

[2] *Autour du catholicisme social*, p. 69 et suiv.

possibles de cette funeste influence? Rarement un crime n'en produit pas un autre. Où sont les bornes de la responsabilité? » Mais sous prétexte de tenir compte et de tirer parti de ce fait incontestable que nous dépendons les uns des autres, il ne faut pas méconnaître l'état de dépendance, non plus relative, mais absolue, où nous nous trouvons à l'égard de Dieu.

Attribuer un mérite aux actions humaines, c'est supposer que Dieu a des obligations envers nous. Il ne suffit pas, pour parer à cette objection, de répondre que tout le prix des œuvres surérogatoires provient de ce qu'elles sont le fruit de la grâce opérant en nous[1]. Car, du moment que Dieu est l'auteur de tout le bien que nous faisons en sus de notre strict devoir, pourquoi l'inscrire à notre actif comme méritoire? Et on a beau dire que si nous avons droit à une récompense, c'est en vertu d'une action préalable de Dieu qui nous a rendus capables de la mériter. Toujours est-il qu'ensuite il devient notre obligé, puisque, à telles prestations de notre part, doivent, de la sienne, correspondre telles faveurs.

C'est là le vice initial du dogme catholique de la reversibilité; c'est là ce qui le rend illusoire et foncièrement immoral. Car tout se réduit dès lors à un ensemble de mesures ingénieusement combinées pour contraindre Dieu à la miséricorde, tandis que le vrai devoir social du chrétien consiste à exercer dans la sphère, si humble soit-elle, où Dieu l'a placé, une action moralisante. Puisque, en vertu d'une combinaison de mystérieuses affinités, la vie de ses semblables se mêle à la sienne, et la sienne à la leur, il demande à Dieu la force d'influencer dans le sens du bien cette collectivité dont il est membre, à laquelle il doit tant, et où règnent encore

[1] « ... Quæ enim justitia nostra dicitur, quia per eam nobis inhærentem justificamur, illa eadem Dei est, quia a Deo nobis infunditur per Christi meritum (Concile de Trente, sess. VI. cap. XVI, § 59). — Bossuet dit à ce sujet : « ... Tout le prix et la valeur des œuvres chrétiennes provient de la grâce sanctifiante, qui nous est donnée gratuitement au nom de Jésus-Christ. » (*Exposition de la doctrine catholique sur les matières de controverse, d'après les décrets du Concile de Trente.*)

tant d'erreurs et de misères. La solidarité qui unit indissolublement notre sort à celui de la famille humaine, nous pouvons, soit la subir comme un gage de commune perdition, soit la mettre à profit comme un moyen de régénération commune. Mais il ne s'agit pas d'une surabondance de mérites à utiliser, il s'agit d'une impulsion de vie à transmettre. C'est là ce que le catholicisme oublie lorsqu'il enseigne que des actes dépourvus par eux-mêmes de toute portée morale peuvent accroître le capital de grâces dont l'Eglise dispose et lui permettre ainsi de racheter un plus grand nombre d'âmes. L'Eglise catholique, nous dit-on, offre le spectacle d'un merveilleux organisme. Le terme n'est pas juste : c'est *mécanisme* qu'il faut dire. Or un mécanisme fonctionne, mais ne vit pas. Le fonctionnement compliqué de la discipline ecclésiastique n'a rien de commun avec la vie.

De Maistre croit confondre le protestantisme en montrant « qu'il n'est pas de père de famille protestant qui n'ait accordé des indulgences chez lui, qui n'ait pardonné à un enfant punissable *par l'intercession* et *par les mérites* d'un autre dont il a lieu d'être content. » Pour une fois qu'il compare Dieu à un père, c'est grand dommage qu'il s'autorise de cette comparaison pour lui attribuer l'imperfection de notre nature. Car de deux choses l'une : ou bien le devoir du père est d'user de sévérité ; alors il a tort de se laisser attendrir par une requête inconsidérée ; ou bien l'intérêt du coupable exige qu'il lui pardonne : dans ce cas il est fâcheux que l'intervention d'un tiers soit nécessaire pour avoir raison de son ressentiment. Il se peut aussi que l'enfant rebelle soit amené au repentir grâce à l'intercession de son frère et qu'ainsi celui-ci contribue à lui faire trouver son pardon ; mais dans ce cas il s'agit de tout autre chose que d'une indulgence au sens catholique du mot.

L'Evangile nous recommande de prier les uns pour les autres. Entre Dieu et nous, entre nous et nos frères doit s'établir une circulation de charité embrassant toute la famille humaine. Mais que la grâce divine soit en quelque mesure conditionnée par nos mérites, que la prière soit

comme la monnaie courante au moyen de laquelle se rachètent nos transgressions et celles d'autrui, c'est ce que certainement l'Evangile n'enseigne pas.

C'est pour les mêmes raisons que le protestantisme a rejeté la doctrine du purgatoire. De Maistre se moque agréablement des gens qui ne veulent pas en entendre parler, mais admettent cependant une « région intermédiaire », où sont retenues les âmes en attendant d'entrer au ciel. Ce qui répugne à la conscience protestante, ce n'est pas la possibilité d'un progrès s'accomplissant dans l'autre vie. C'est la prétention qu'affiche l'Eglise d'étendre sa juridiction dans la région obscure où cette évolution se poursuit ; c'est la grossièreté des moyens qu'elle préconise pour en faire sortir les âmes qui pourraient y trouver le temps long. Que peuvent, pour hâter le perfectionnement d'un être habitant l'au-delà, des messes dites par un prêtre moyennant finance ? Les réformateurs ont purement et simplement nié le purgatoire. Peut-être ont-ils eu tort. Mais leur négation conserve toute sa valeur en tant qu'elle porte sur la notion du mérite et sur les prescriptions ecclésiastiques auxquelles le purgatoire sert de prétexte. Que si l'âme, de l'autre côté du tombeau, est encore susceptible de développement, comme d'excellents esprits inclinent à le croire, il n'y a rien là qui ressemble à une quarantaine dont on puisse être relevé au prix de certaines formalités fixées par l'Eglise.

Nous avons vu comment de Maistre, en légalisant la religion, l'intellectualise, et comment, de cet intellectualisme, il revient au légalisme en concluant à la nécessité d'un pouvoir garantissant l'intégrité du dogme. La genèse de sa théodicée s'explique par un processus analogue. La notion catholique de l'Eglise, qui fait de celle-ci un intermédiaire obligé entre Dieu et l'homme, trouve son application naturelle dans une théorie de la rédemption toute juridique et formaliste, laquelle implique, à son tour, la médiation de l'Eglise. Professer que nous sommes sauvés par la foi *et* par les œuvres [1], c'est justifier le droit que s'arroge l'Eglise

[1] *Concile de Trente*, sess. VI, cap. XVI, § 58.

d'administrer le trésor de la miséricorde divine. La foi se passe de l'intervention du sacerdoce. Mais la pratique des œuvres pies suppose qu'il a reçu mission de prescrire les conditions du salut. De Maistre, en faisant l'apologie du pélagianisme sous toutes ses formes, travaillait pour le pape, dont on a vu l'autorité grandir dans l'Eglise, à mesure que s'y affaiblissait le sentiment de la souveraineté de Dieu.

CHAPITRE IV

De Maistre et la politique du catholicisme.

Aujourd'hui que la question de doctrine s'est définitivement transformée, au sein du catholicisme, en une question de gouvernement, la théologie ecclésiastique, condamnée à graviter éternellement dans le même cercle, ne peut plus être qu'un exercice stérile et fastidieux. Mais l'Eglise romaine est encore en droit d'attendre des succès politiques et sociaux assez importants pour la dédommager, du moins momentanément, de ce déficit théologique.

Sur ce point encore, de Maistre a prophétisé juste. Tout ce qu'il a dit des rapports de la société religieuse avec la société civile, les catholiques de notre temps ont pris à tâche de le mettre à exécution. Au premier abord, ses théories politiques semblent n'avoir rien de commun avec l'enseignement du pape actuel. Mais il suffit d'un peu d'attention pour s'apercevoir que les écrits laïques de l'un et les lettres pastorales de l'autre procèdent d'une inspiration foncièrement identique.

I

Pouvoir des papes dans le domaine temporel.

Il est dans l'essence du christianisme d'exercer sur tout ce qui est humain une action régénératrice et vivifiante. Ainsi se constitue la société idéale qu'on ne peut mieux désigner que par le terme évangélique de « Royaume de Dieu. »

Mais admettons pour un instant la conception catholique,

d'après laquelle la religion suppose l'existence d'une classe d'hommes chargés de mettre les âmes en communication avec la divinité. Nous voici aussitôt obligés de convenir que la première condition du salut social consiste à soumettre les peuples et ceux qui les gouvernent à l'autorité du sacerdoce.

Ainsi le système catholique implique la subordination de l'Etat à l'Eglise, ou, pour mieux dire, au pape, qui est tout dans l'Eglise. C'est le point de vue théocratique dans toute sa simplicité et dans toute sa rigueur. La religion préside aux destinées de l'humanité. Or le pape est souverain dans l'ordre religieux. Donc l'humanité doit obéir au pape. Le pouvoir temporel sans doute est distinct du spirituel et s'exerce dans une autre sphère. Mais de même que l'esprit est supérieur à la matière et doit la dominer, de même la puissance que possèdent les papes est au-dessus de celle qui appartient aux rois. Le premier devoir des princes est donc de reconnaître la suprématie morale du saint-siège et de ne jamais agir sans son approbation.

Tel est le principe qu'on retrouve au fond de toutes les considérations de Joseph de Maistre sur les relations du sacerdoce et de l'empire. Pour plus de clarté, nous avons commencé par le formuler en peu de mots, en prenant pour point de départ la notion de l'infaillibilité papale. De Maistre arrive à la même conclusion, en suivant la route inverse, en partant d'une définition de la nature et des attributs du pouvoir civil [1].

La souveraineté, selon lui, est de droit divin. Et pour le moment ne nous inquiétons pas de savoir quelle est à ses yeux la meilleure forme de gouvernement. Notons ceci seulement qu'il repousse avec énergie les idées de Rousseau sur l'origine de l'Etat.

Il n'a pas de peine à en montrer la fausseté. Comment les hommes auraient-ils pu se constituer en société s'ils n'avaient pas été sociables de nature ? Le seul fait d'échanger des avis

[1] *Du pape*, livre second.

au lieu de horions suppose chez eux au moins des rudiments d'organisation collective. Il est impossible de passer du jour au lendemain, en vertu d'une convention arbitraire, du règne de l'anarchie à celui de la loi.

Malheureusement son explication à lui ne vaut pas mieux que celle dont il fait si spirituellement la critique. De ce qu'il n'y a pas opposition entre l'état de société et l'état de nature, de ce que l'homme est « nécessairement associé et gouverné, » il conclut que « sa volonté n'est pour rien dans l'établissement du gouvernement, » — paralogisme analogue à celui qu'il commet en niant, sous prétexte que la pensée est un don de Dieu, le rôle du sujet pensant dans l'acquisition des connaissances. Si l'homme est fait pour l'association, — l'homme, c'est-à-dire tous les hommes, — l'existence de l'Etat n'a point pour condition la soumission passive du grand nombre à l'ordre établi, mais bien plutôt la participation, du moins virtuelle, de chaque individu à la chose publique. L'idée de l'institution divine de la société n'est point du tout liée à celle d'une prérogative en vertu de laquelle ce qui intéresse tout le monde ne relèverait que de la compétence de quelques-uns. Pour en arriver là il faut supposer que dans l'Etat comme dans l'Eglise Dieu confère à certains hommes le privilège inamissible d'exercer l'autorité en son nom.

Mais suivons le fil du raisonnement. Tout ce qui est divinement institué doit être soustrait à l'examen individuel. Donc la souveraineté, qu'elle soit d'ailleurs aux mains d'un monarque ou d'une assemblée, est toujours en un sens absolue et irresponsable[1]. Toute société suppose un pouvoir qui décide sans appel. On dit que la résistance est justifiée par la tyrannie. Mais à quel moment précis un gouvernement commence-t-il à devenir tyrannique ? Le droit de se prononcer sur ce point délicat ne saurait appartenir qu'à une autorité *supérieure à celle du souverain*, ce qui constitue une contradiction dans les termes. Aussi la règle de l'obéissance ne souffre-t-elle pas d'exception.

[1] *Etude sur la souveraineté*, t. I des Œuvres, p. 418.

Cependant un tel régime a des inconvénients. Les souverainetés temporelles, quoique d'institution divine, participent à l'imperfection des choses humaines. Il suit de là que la volonté de celui ou de ceux qui gouvernent doit être contenue en de certaines limites. Fixer ces limites n'est pas l'affaire du peuple, nous venons de voir pour quelles raisons. Il faut donc qu'il y ait au-dessus des puissances terrestres elles-mêmes un tribunal ayant la compétence de les juger souverainement. Ainsi se fonde le droit d'intervention du pape dans le temporel des princes. D'ailleurs que ceux-ci se rassurent. Le fait que leurs actions sont soumises à ce contrôle ne saurait nuire en rien à leur prestige. Dire qu'un souverain ne relève que du tribunal de saint Pierre, c'est déclarer divine la dignité dont il est investi.

Dans l'économie idéale que décrit de Maistre, les papes exercent donc un double magistère temporel : ils régissent *directement* l'Etat qui leur appartient en propre, et *indirectement*, en vertu de leur suprématie spirituelle, les autres états de la chrétienté.

Il faut, selon de Maistre, se garder de confondre ces deux pouvoirs, que les pontifes romains, même à l'apogée de leur puissance, ont toujours su séparer. Jamais ils n'ont abusé de l'autorité que la religion leur attribuait sur les âmes pour agrandir le patrimoine de saint Pierre. Par le désintéressement de leur politique, ils se sont distingués de tous les autres souverains de l'Europe. Cela doit être entendu d'une manière générale. De Maistre consent bien à reconnaître que tel ou tel pape n'a pas fait mieux, comme chef d'Etat, que les princes ses collègues. Mais ces exceptions, selon lui, ne tirent pas à conséquence. En tout cas il entend laver la papauté du reproche d'avoir provoqué la guerre pour accroître ses possessions territoriales. Jules II, il l'avoue, fut un pontife trop guerrier. Mais fallait-il laisser les Vénitiens jouir des terres qu'ils retenaient contre toute justice? Et lorsque Pie VI fut attaqué par Bonaparte, « devait-il se borner à bénir les canons pointés contre lui?... » « D'où viendrait donc au pape le singulier privilège de ne pouvoir se défendre? »

Sur quoi nous nous permettrons trois simples remarques. Tout d'abord, à supposer que le saint-siège n'ait jamais pris les armes, sinon dans le cas de légitime défense, — ce qui nous paraît difficile à prouver, car entre une guerre offensive et une guerre défensive, la nuance est le plus souvent insaisissable, — le seul fait de voir un vicaire du Christ répandre le sang de ses sujets spirituels a en soi quelque chose d'extrêmement choquant. Ensuite comment veut-on que les papes, dans les campagnes qu'ils entreprirent pour garantir l'intégrité des Etats de l'Eglise, aient pu faire abstraction complète de leur qualité de chefs de l'Eglise? Jules II eut soin de lancer l'interdit contre les Vénitiens qu'il s'apprêtait à combattre. Entre deux généraux dont l'un a la ressource de frapper l'autre d'anathème, la partie décidément n'est pas égale. Et enfin, de Maistre fournit sans le vouloir un excellent argument aux adversaires du pouvoir temporel, en faveur duquel on allègue d'ordinaire la nécessité de sauvegarder l'indépendance du saint-siège. Belle liberté, qui le mêlait de force à toutes les intrigues de la politique, à tous les hasards de la guerre! On sait qu'aujourd'hui certains catholiques intelligents ont parfaitement compris l'avantage qu'il y a pour la Papauté à ne plus posséder de territoires.

Quant à l'immixtion des papes dans le gouvernement des nations chrétiennes, de Maistre soutient qu'elle eut toujours des effets très heureux. A l'en croire ce n'est jamais que pour le bien des rois et des peuples qu'ils se sont occupés des choses terrestres. Si on lui objecte les guerres sans nombre qui ont eu à leur origine quelque conflit entre le sacerdoce et l'empire, il en rejette la responsabilité sur les rois et empereurs qui, par leur refus d'obtempérer aux sages volontés du saint-siège, ont mis l'Europe à feu et à sang. Il est permis de se demander ce qui serait advenu de cette monarchie européenne, dont l'institution, d'après de Maistre, est le chef-d'œuvre du christianisme, si tous les gouvernements avaient pris pour règle de ne jamais résister aux exigences de Rome. Mais passons, et contentons-nous de retenir cette opinion, que les résultats bienfaisants de la politique pontificale ont

maintes fois été annihilés par la faute des princes. S'il en est ainsi, qu'on ne vienne plus nous vanter l'efficacité de la médiation romaine. « Cet aveu seul, dit excellemment Bordas-Demoulin, ruine le système; car qu'est-ce qu'un médiateur à qui manque le don d'obtenir ce qu'il désire? »

Entre souverains et pontifes, une cause fréquente de démêlés fut le droit que ceux-ci s'arrogeaient de rompre les mariages qui ne leur paraissaient pas remplir toutes les conditions de légitimité. De Maistre les loue sur le mode lyrique d'avoir assumé la tâche de réprimer chez les princes l'adultère, l'inceste et la polygamie, et souhaite, pour le bonheur de l'humanité, qu'on leur rende la juridiction qu'ils exerçaient autrefois sur les unions royales. « Quelle autre puissance pouvait se douter de l'importance des lois du mariage, *sur les trônes surtout*, et quelle autre puissance pouvait les faire exécuter, *sur les trônes surtout?* »

Cependant n'est-il résulté que du bien de ces sortes d'interventions? De Maistre lui-même paraît en douter sérieusement, puisqu'il se croit obligé de rassurer ceux de ses lecteurs qui ne verraient pas sans effroi le retour d'un pareil régime. Voici comment il s'y prend: « Plusieurs princes sans doute furent excommuniés jadis; mais quels étaient les résultats de ces grands jugements? Le souverain entendait raison ou avait l'air de l'entendre.... Il renvoyait sa maîtresse pour la forme; quelquefois cependant la femme reprenait ses droits. Des puissances amies, des personnages importants et modérés s'interposaient; et le pape, à son tour, s'il avait été ou trop sévère ou trop hâtif, prêtait l'oreille aux remontrances de la sagesse. » Ainsi cette autorité que de Maistre proclamait tout à l'heure omnipotente, seule capable de faire plier les rois, et avec cela infiniment circonspecte et pondérée, la voilà maintenant déclarée faible et dépourvue de sanction au point de ne pouvoir devenir dangereuse, malgré des emportements passagers! Cependant il n'y a qu'une alternative possible: le veto pontifical est un bien ou un mal. S'il est un bien, il faut qu'il soit toujours efficace. S'il est un mal, rien ne sert de prouver qu'il n'a le plus souvent

que des suites insignifiantes ; il vaudrait mieux qu'il n'intervînt jamais. On ne peut sensément supposer que la même autorité soit puissante pour le bien et impuissante pour le mal.

II

Rôle ecclésiastique de l'Etat.

Peut-être, après tout, les variations de de Maistre, dans sa manière de caractériser la conduite des papes à l'égard des souverains, répondent-elles à la réalité; peut-être n'est-ce pas sans raison qu'il parle de l'excommunication tantôt comme d'un jugement terrible et tantôt comme d'une vaine formalité; peut-être n'a-t-il pas tort de donner à entendre que cette main auguste qui sans trembler brandit les foudres de l'anathème, sait, lorsqu'il le faut, avoir raison de la force en la flattant avec art.

Car, s'il est difficile devant l'histoire de soutenir que les gouvernements ont besoin pour être forts d'accepter la tutelle du saint-siège, il est toujours vrai de dire que le saint-siège a besoin pour arriver à ses fins du concours des souverainetés temporelles. Pourquoi l'Eglise aspire-t-elle à dominer la société civile? C'est afin d'obtenir des rois, princes et magistrats, qu'ils servent la cause catholique en pratiquant l'intolérance dans leurs Etats respectifs. Or, comment les y déterminer? Elle n'a pas la ressource d'employer à leur égard la contrainte matérielle, puisqu'il s'agit précisément d'amener ceux qui disposent de la force à mettre ce facteur au service de la religion. D'un siècle, on peut même dire d'un règne à l'autre, les sentiments des peuples changent. On ne conçoit plus, par exemple, la possibilité d'une guerre entreprise sur l'ordre du pape, afin de réprimer l'hérésie. Aussi la papauté, qui ne saurait renoncer à la prétention de s'assujettir les âmes, et de requérir en vue de cette tâche l'assistance du bras séculier, est-elle prête à user de tous les moyens pour se procurer l'auxiliaire indispensable à l'accomplissement de son rêve suprême, qui est de réaliser ici-bas l'unité extérieure dont elle se contenterait à défaut d'unité

morale. On s'explique dès lors pourquoi, dans le cours des siècles, elle a employé alternativement, suivant les exigences du moment et des circonstances, la sévérité ou la douceur à l'égard des monarques dont elle ambitionnait l'appui.

De Maistre lui-même se charge de nous fournir la preuve de ce que nous avançons. Il rappelle avec quelle inaltérable patience le saint-siège a supporté les incartades de Louis XIV, et il ajoute: « ...Est-ce donc qu'on pouvait demander ce qu'on voulait à Louis XIV? Le Pape se croyait trop heureux s'il pouvait, en flattant de la main ce lion indompté, mettre le dogme à l'abri et prévenir de grands malheurs[1]. » En effet, il valait mieux passer sur des torts qu'on eût fait payer cher à tout autre prince, que de priver la religion d'un défenseur aussi zélé et aussi redoutable. La révocation de l'édit de Nantes dédommagea l'Eglise de la Déclaration de 1682. Un despote qui consent à sévir contre les hérésiarques a beau le prendre de haut avec la papauté, il sert la cause papale, et cela, au détriment de sa propre puissance. A ce titre, il mérite bien de trouver à Rome indulgence et approbation.

L'Eglise ne manque pas d'arguments pour amener l'Etat à jouer ce rôle de dupe. Si la vérité absolue existe sur la terre, et si une société visible en a reçu le dépôt; si la religion consiste en formules et en observances, bref, si elle est quelque chose qui s'impose objectivement à l'esprit, il est évident que la persécution religieuse devient un devoir sacré, auquel l'Etat ne saurait se soustraire sans se rendre coupable du plus grand des crimes contre Dieu.

« La tolérance, a dit le comte de Falloux, est la vertu des siècles sans foi. » Que de Maistre eût aimé cette définition! Dans son œuvre on en trouve facilement l'équivalent. « La vérité, écrit-il, étant intolérante de sa nature, professer la tolérance religieuse, c'est professer le doute, c'est exclure la foi. » Rien de plus absurde que ce cliché solennel. C'est le contraire qui est vrai. Plus forte est la conviction d'un homme, moins il juge nécessaire, pour la défendre, de re-

[1] *De l'Eglise gallicane*, T. III des Œuvres, p. 135.

courir à des moyens coercitifs. La foi, *de sa nature,* est incompatible avec l'intolérance, qui nie la vertu intrinsèque de la vérité. Mais tout antichrétienne que soit cette négation, elle n'en est pas moins le palladium du catholicisme. Du moment que l'on identifie la religion en soi, la religion intégrale, avec le dogme d'une église, logiquement on en vient à réclamer des mesures légales contre l'hétérodoxie. De Maistre ne craint pas de tirer les dernières conséquences de ce principe, et consacre six *lettres* à l'apologie de l'Inquisition.

On nous permettra d'écarter d'abord cet argument de fait, qui paraîtra faible : « *Pendant les trois derniers siècles, il y a eu, en vertu de l'Inquisition, plus de paix et de bonheur en Espagne que dans les autres contrées de l'Europe.* » Voyons le reste du plaidoyer.

De Maistre réédite le mot célèbre : *Ecclesia abhorret a sanguine.* Ce n'est point l'Eglise qui prononce le jugement de mort ; elle laisse ce soin à la justice séculière. Il est donc injuste d'imputer au sacerdoce catholique la responsabilité des autodafés. Ce qu'il a pu y avoir d'odieux dans certaines de ces exécutions doit être mis à la charge du pouvoir civil. L'Inquisition, simple commission d'enquête, comme son nom l'indique, se bornait, après avoir reconnu l'accusé coupable d'hérésie, à le livrer aux autorités espagnoles, « en les priant et chargeant très affectueusement d'en agir à son égard avec bonté et commisération. » On prétend, il est vrai, que cette déclaration était une pure formalité (quel euphémisme !). Mais cela n'ébranle point la thèse générale, « *que l'Inquisition ne condamne jamais à mort, et que jamais le nom d'un prêtre catholique ne se lira au bas d'un jugement capital.* »

Est-il besoin de faire remarquer qu'un tribunal dont la sentence a pour effet immédiat et prévu d'envoyer les gens au bûcher ne mérite pas moins le reproche de barbarie que s'il présidait directement au supplice ? Mais la question est mal posée. Il ne s'agit pas de savoir quelle part doit être attribuée à l'Eglise dans les mesures persécutrices prises par le gouvernement espagnol. Il s'agit de justifier la persécution en elle-même.

Faut-il employer la violence contre les hérésiarques? Si l'intérêt de la religion l'exige, il n'y a pas lieu de disculper l'ordre ecclésiastique d'avoir participé à des exécutions effroyables, sans doute, mais justes et nécessaires, qu'on a eu raison d'appeler des *actes de foi*. Il n'y a pas lieu non plus de se fâcher contre ceux qui « accusent » saint Dominique d'avoir été le premier auteur de l'Inquisition. Ces gens se trompent, partiellement du moins[1], et l'on doit à l'histoire de rectifier leur dire. Mais en quoi font-ils tort à saint Dominique? N'est-ce pas ajouter à sa gloire que de lui attribuer une institution si excellente? Et de Maistre ne se contredit-il pas étrangement, en s'évertuant à soutenir que le saint-office, partout où l'autorité civile ne lui forçait pas la main, surpassait tous les autres tribunaux en mansuétude? L'hérésie, si elle est un crime, est le pire de tous, et doit être étouffée « par tous les moyens qui ne sont pas des crimes. » Donc un tribunal institué dans le but de combattre ce fléau, sera d'autant plus digne d'éloge qu'il se montrera plus implacable.

Mais réprouve-t-on la contrainte en matière de foi? Alors quand bien même l'Inquisition aurait fait son possible pour adoucir les peines infligées aux infortunés qu'elle abandonnait au bras séculier, elle n'en mériterait pas moins l'épithète « d'odieux tribunal. » Car l'intolérance a beau être mitigée: elle est en soi condamnable. Le principe étant mauvais, les applications plus ou moins conséquentes qu'on en fait ne sauraient être bonnes.

De Maistre oscille entre les deux termes de cette alternative. Et c'est en cela que consiste son habileté. Le lecteur désorienté ne sait plus s'il doit approuver l'Inquisition parce qu'elle a répondu à son but, ou l'absoudre parce qu'elle y a manqué; mais il garde de sa lecture l'impression qu'en somme le saint-office a été fortement calomnié. Tel est bien l'effet que de Maistre a eu l'intention de produire sur l'esprit du gentilhomme russe auquel les six *Lettres* étaient adressées.

[1] Saint Dominique a bien fondé l'ordre qui porte son nom dans le but d'extirper l'hérésie. Mais l'Inquisition ne fut confiée aux Dominicains qu'en 1233.

Si ce curieux document nous a arrêté un instant, ce n'est pas que nous y voyions l'indication exacte des mesures que l'auteur aurait conseillées contre les sectaires de son époque. Sans doute il n'eût point été d'avis que l'on se remît sur le pied de faire griller toutes les personnes de croyance suspecte. Il était homme à tenir compte de la différence des temps. Mais le même esprit, assurément détestable, qui présida à l'établissement de l'Inquisition, le poussait à réclamer une alliance de la papauté et de la monarchie pour conjurer, par des mesures énergiques, le péril révolutionnaire et le péril protestant, qui, à ses yeux, ne faisaient qu'un.

Une *alliance*. Nous n'entendons pas par là un contrat bilatéral, supposant l'égalité des contractants. A vrai dire, de Maistre assigne à l'Etat le rôle d'exécuteur des desseins de l'Eglise. Et tant pis pour l'autorité civile si elle se montre maladroite ou trop brutale dans l'accomplissement de sa tâche. L'Eglise répond de la sainteté du but, quitte, s'il y va de son intérêt, à ne pas endosser la responsabilité des moyens employés et des violences commises. Malgré cet inconvénient, que révèlent les *Lettres sur l'Inquisition*, de Maistre ne désespère pas de persuader aux princes qu'ils ont tout avantage à se faire les instruments des volontés pontificales. La religion étant le plus ferme appui des trônes, l'autorité des rois est solidaire de celle des papes. « Il y a tant d'analogie, tant de fraternité, tant de dépendance entre le pouvoir pontifical et celui des rois, que jamais on n'a ébranlé le premier sans toucher au second. » Donc que les souverains modernes, sans se laisser séduire par les pernicieuses maximes du philosophisme, rendent à la religion catholique l'honneur qui lui est dû, en refusant à leurs sujets ce droit si mal nommé qui ne profite qu'à l'erreur : la liberté de conscience.

A ce propos le jugement porté par de Maistre sur la Sainte-Alliance est à citer. Il est typique.

On sait que la *Convention chrétienne de Paris*, — tel fut le nom qu'on lui donna d'abord, — avait pour but de restaurer à la fois le trône et l'autel. Les signataires faisaient profession d'unir la cause de Dieu et l'intérêt de leurs couronnes. Il y

avait là, semble-t-il, de quoi plaire à un théocrate comme de Maistre. Et pourtant ce n'est point sans restrictions qu'il loue l'initiative des trois souverains. Il ne met pas en doute la pureté et la noblesse de leurs intentions. Mais il les croit victimes d'une illusion dangereuse. Comment qualifier autrement l'idée de concilier sous un symbole commun la croyance de l'empereur d'Autriche, celle du tsar et celle du roi de Prusse, le catholicisme-romain, le pseudo-catholicisme russe et le protestantisme? De Maistre discerne, à travers les mystiques déclarations du pacte, le rêve confus de christianisme universel qui hantait la cervelle de tous les illuminés de l'époque. Il reconnaît dans cette « pièce extraordinaire, » rédigée sous l'influence de Mme de Krüdener, les aspirations et même le style de la secte. « Si l'esprit qui l'a produite avait parlé clair, écrit-il, nous lirions en tête : *convention par laquelle tels ou tels princes déclarent que tous les chrétiens ne sont qu'une famille professant la même religion, et que les différentes dénominations qui les distinguent ne signifient rien*[1]. » Ainsi c'est vers l'indifférentisme religieux que les auteurs de la Sainte-Alliance inclinent sans s'en apercevoir. Il convient donc, en présence d'une manifestation religieuse somme toute si hétérodoxe, d'observer une sage réserve. Toutefois de Maistre ne voit pas d'inconvénient à ce qu'un souverain catholique s'y associe, pourvu qu'il ait soin, en donnant sa signature, de réserver en termes formels « *sa parfaite soumission à tout dogme catholique sans exception ni restriction.* » De telles adhésions auraient pour effet, pense-t-il, d'ôter à la Sainte-Alliance ce qu'elle a d'anti-dogmatique, partant de répréhensible, tout en lui laissant ce qu'elle a de bon, à savoir son caractère de ligue monarchique pour la défense du droit divin. Entre les diverses communautés chrétiennes, aucun rapprochement n'est souhaitable, sinon celui qui résulterait de la conversion des peuples encore éloignés de l'unité. Tout le reste n'est que chimère. La souveraineté européenne se coalise contre l'envahissement de l'esprit mo-

[1] *Corr.*, vol. V, p. 222 (janvier 1816).

derne : c'est bien. Elle prétend associer la religion à cette œuvre conservatrice : c'est mieux encore. Mais elle n'arrivera à rien, aussi longtemps qu'elle n'aura pas compris que le mot *religion*, dans la bouche d'un roi, doit être synonyme d'*intolérance*.

III

De J. de Maistre à Léon XIII.

En citant de Maistre sur la parenté du pouvoir royal et de l'autorité pontificale, nous avons touché au point où le désaccord paraît le plus flagrant entre l'ultramontanisme d'hier et l'ultramontanisme d'aujourd'hui. Les esprits de la famille de Joseph de Maistre et du vicomte de Bonald étaient, dit-on, orientés vers le passé. Au contraire, les catholiques qui s'inspirent de la pensée de Léon XIII marchent résolument vers l'avenir[1]. L'auteur de *Du Pape* était un réactionnaire. Les ultramontains modernes sont de hardis progressistes. Au lieu de confondre les intérêts du christianisme avec ceux des rois, ils font nettement profession de démocratie. Le pontife actuel n'a-t-il pas nié en termes formels que l'Eglise voie de mauvais œil les systèmes modernes de gouvernement ?

Voyons ce qu'il faut penser de cette prétendue divergence.

De Maistre n'envisage point la monarchie comme le seul gouvernement légitime. Ce qu'il combat, c'est l'idée de la souveraineté du peuple, autrement dit le principe du libre examen appliqué à la politique. Une fois écarté « ce dogme absurde et funeste, » il consent à reconnaître que dans l'Etat l'autorité suprême peut appartenir à plusieurs ; il lui suffit qu'il y ait un pouvoir dont les décisions soient indiscutées. « La souveraineté, dit-il, sous quelque forme qu'elle existe, est l'ouvrage de Dieu[2]. » Aussi ne faut-il point la confondre avec la royauté. Si dans le discours ordinaire on emploie ces

[1] Après avoir prodigué les encouragements aux catholiques sociaux, Léon XIII se voit aujourd'hui obligé de modérer leur ardeur. Cela ne change rien aux principes qui ont constamment dirigé sa politique.

[2] *Etude sur la Souveraineté*, p. 425 et *passim*.

deux termes l'un pour l'autre, c'est que le gouvernement d'un seul est le gouvernement le plus complet, le plus normal. L'aristocratie, qu'il définit « une monarchie dont le trône est vacant, » lui paraît aussi un système excellent, partout où il est consacré par l'usage. Cependant, toutes choses égales d'ailleurs, une souveraineté une a plus d' « intensité, » plus de « force morale » qu'une souveraineté divisée. C'est en vertu de ce principe que l'Eglise, société parfaite, doit être monarchiquement constituée. Quant à la démocratie, au sens absolu, c'est « *une association d'hommes sans souveraineté.* » Aussi à proprement parler n'existe-t-elle nulle part. Ce qu'on appelle *démocratie* n'est jamais au fond « qu'une aristocratie élective. » « Elle est bonne, là où elle est établie. Mais un pays républicain étant un pays moins gouverné qu'un autre, l'action de la souveraineté doit être suppléée par l'esprit public. » C'est dire que ce système suppose chez les simples citoyens un degré de sagesse qui ne se rencontre pas partout. Il semble en tout cas n'être fait que pour de petits peuples.

De Maistre admet donc en thèse générale que toute nation a le devoir de se soumettre au gouvernement qui lui est le plus naturel, ou en d'autres termes, à celui qu'elle a reçu de la Providence. A ses yeux « tout gouvernement est bon, lorsqu'il dure. » Ainsi, il n'exclut pas la possibilité d'un changement de constitution, pourvu qu'il soit la conséquence d'une évolution normale et non point le fruit d'une abstraite et arbitraire spéculation. Dans son assurance que la Providence préside naturellement aux destinées des peuples, il se plaît à montrer qu'elle inflige parfois le plus flagrant démenti aux théories dont se passionnent les foules ; mais il croit qu'en d'autres cas ces grands mouvements d'opinion sont l'expression de la volonté divine, volonté devant laquelle il ne reste plus qu'à s'incliner.

Lors du couronnement de Bonaparte, de Maistre prit en sérieuse considération l'hypothèse d'une chute définitive des Bourbons[1]. Il ne s'y arrêta pas, il est vrai, et ne voulut plus

[1] Voir *Corr.*, vol. I, p. 190 (juillet 1804).

voir en Napoléon que l'instrument dont Dieu se servait pour préparer, par l'affermissement du trône, le retour des rois légitimes. Cependant la Restauration lui fit l'effet d'une œuvre manquée. Il attendait autre chose qu'un replâtrage de l'ancien régime. Il avait le sentiment très net que l'économie de l'Europe était à la veille de subir une modification profonde[1]. On ne trouve pas, dans ses ouvrages, de données précises sur la nature de ce grand changement. Une idée, néanmoins, ressort assez clairement de tout ce qu'il écrivit là-dessus à la fin de sa vie : c'est que cette rénovation devait être l'exacte contre-partie de la Révolution française, et s'accomplir sous les auspices de l'autorité ecclésiastique.

De cette idée, la papauté a fait son programme. Toute l'histoire politico-sociale du catholicisme au dix-neuvième siècle nous apparaît comme une réaction contre l'œuvre du siècle précédent, réaction négative sous Grégoire XVI et Pie IX, positive sous Léon XIII.

Battre en brèche les principes de 1789, était pour l'Eglise la besogne la plus pressée. Grégoire XVI déclara la guerre à la société moderne en condamnant Lamennais. Celui-ci, dans sa ferveur à la fois catholique et humanitaire, avait rêvé l'émancipation des classes laborieuses et convié l'Eglise à se mettre à la tête du mouvement. L'Eglise refusa cet honneur, — pour le moment du moins ; — car il y avait, dans la prédication sociale du journal l'*Avenir*, une idée féconde dont elle devait plus tard faire son profit, en la modifiant notablement il est vrai. Se poser en protectrice des peuples contre les rois aurait souri à la papauté. Mais il ne fallait pas favoriser une confusion funeste — nous parlons le langage des catholiques sociaux — et par trop aisée à commettre, vers 1830, entre les intérêts du prolétariat et la cause du libéralisme. Aussi les aspirations progressistes des rédacteurs de l'*Avenir* furent-elles formellement réprouvées par l'encyclique *Mirari vos*[2].

[1] Voir *Corr.*, vol. IV, p. 30, 149, etc. Cf. 11e entretien des *Soirées de Saint-Pétersbourg*.

[2] 15 août 1832.

Dans le même esprit antilibéral Pie IX promulgua l'encyclique *Quanta cura* et le *Syllabus*. Des catholiques fervents, qui n'avaient pas rompu avec Rome comme Lamennais, mais avaient hérité de ses généreuses et vagues idées émancipatrices, ne désespéraient point de réconcilier l'Eglise avec le progrès et la civilisation du siècle. Il s'agissait de couper court à leurs illusions et de répondre à leurs audaces par un éclatant défi. Montalembert s'étant écrié, aux applaudissements du congrès de Malines[1] : « Je suis pour la liberté de conscience, dans l'intérêt du catholicisme, sans arrière-pensée comme sans hésitation, » la réponse ne se fit point attendre. Dès l'année suivante la chrétienté sut à quoi s'en tenir sur ce que l'on pensait à Rome d'un pareil langage.

Car il n'y a pas à s'y méprendre : l'encyclique *Quanta cura* est un coup droit porté au catholicisme libéral. S'appropriant les paroles de Grégoire XVI, Pie IX traite de délire l'opinion de ceux qui croient que « la liberté de conscience et des cultes est un droit propre à chaque homme, un droit qui doit être proclamé et assuré dans toute société bien constituée. » Le *Syllabus*, recueil de propositions anathématisées par le saint-siège, proscrit la liberté sous toutes ses formes, revendique pour l'Eglise le droit d'user de la force, invite l'autorité civile à proclamer la religion catholique seule religion d'Etat, à l'exclusion de tous les autres cultes, et se termine par la significative condamnation de cette thèse : « Le pontife romain peut et doit se réconcilier et se mettre en harmonie avec le progrès, le libéralisme et la civilisation moderne. »

En voyant Léon XIII faire des avances à la France républicaine, nombre de gens lui prêtèrent l'intention d'annuler toute l'œuvre de son prédécesseur. Or Léon XIII n'a point désavoué le *Syllabus*, ni ne pouvait le faire[2]. Il a formellement condamné le droit nouveau attribuant au peuple la souveraineté. Le principe de l'intolérance est loin de lui être étranger. Il n'admet la liberté religieuse qu'à titre de pis-aller, préfé-

[1] Août 1863.

[2] Voir Encyclique *Immortale Dei*.

rant, comme cela va de soi, à l'éventualité d'une persécution dirigée contre le catholicisme, un état de choses permettant aux catholiques de pratiquer leur religion sans être inquiétés. Il demande qu'on distingue la liberté du bien et celle du mal, celle de la vérité et celle de l'erreur, distinction parfaitement illusoire, puisque chacun appelle vérité ce qu'il professe, et erreur ce qu'il ne professe pas.

Mais, — et c'est ce qui a donné le change aux esprits peu au courant des procédés de la curie romaine, — ce très intelligent pontife ne s'en est pas tenu à la politique des coups d'anathème. Il a entrepris de réaliser la seconde partie du programme catholique, la partie positive.

L'Eglise ne pouvait mieux faire, pour reconquérir un peu de son ancienne prépondérance dans les conseils des peuples, que de se vouer à résoudre la question sociale. C'est ce que comprit Léon XIII. Dès le début de son pontificat, on le vit s'approprier et sanctionner officiellement les thèses du socialisme catholique, parti dont la fondation remonte à Mgr Ketteler, évêque de Mayence, et qui était déjà puissant à cette époque, surtout en Allemagne.

Une de ses premières mesures fut de remettre en honneur l'enseignement de Thomas d'Aquin. L'encyclique *Æterni Patris* recommande au clergé de s'inspirer des idées sociales de ce docteur. Puis, il consacra à la question ouvrière la mémorable encyclique *Rerum novarum*. L'idée qui s'en dégage est celle d'une organisation internationale du travail, sous le haut patronage du saint-siège. Léon XIII a eu la vision d'une fédération sociale universelle, dont Rome serait le centre, l'âme et le foyer. On n'a, pour s'en convaincre, qu'à consulter les écrivains catholiques qui, avec l'assentiment du Vatican, se sont donné pour tâche de commenter à l'usage du grand public ce qu'ils appellent « la charte des temps nouveaux. »

Ainsi la politique papale s'est épanouie en une sociologie. On comprend dès lors pourquoi Léon XIII a tenu à séparer sa cause de celle des partisans quand même de l'ancien régime, en déclarant avec toute la netteté désirable que « la

souveraineté n'est en soi liée à aucune forme de gouvernement. » Il fallait que dans les Etats administrés démocratiquement, les catholiques pussent, sans être confondus avec les fidèles de la monarchie, se mettre en relation avec le peuple en vue de la réalisation du plan pontifical.

En briguant la faveur du quatrième état, de cette multitude infinie des prolétaires en qui réside la force de l'avenir, les ultramontains modernes n'ont qu'un but : le triomphe de la papauté. Tout le reste à leurs yeux n'est que moyen [1]. Au reste, à leur point de vue, cette assertion ne saurait être prise en mauvaise part. En vertu de l'axiome: *Hors de l'Eglise, point de salut*, ils ne peuvent pas ne pas voir, dans la domination universelle de l'Eglise, le bien suprême auquel on doit tendre avant tout et à tout prix.

C'est à cette fin que la papauté a constamment cherché à se subordonner les souverainetés temporelles. En ce sens on peut dire que sa politique n'a jamais changé et ne changera jamais. Mais le catholicisme est doué d'une plasticité merveilleuse, qui lui permet de s'adapter à toutes les contingences de temps et de lieu. Au lendemain de la Révolution, alors que le sol de l'Europe était encore frémissant de la secousse qui avait ébranlé toutes les autorités établies, on conçoit que les cléricaux et les royalistes aient fait cause commune, dans l'espoir de consolider, en les appuyant sur le même fondement théocratique, l'édifice monarchique et l'édifice sacerdotal. Depuis, les circonstances se sont modifiées. Une société existe, se développe et se gouverne sur la base du suffrage universel. L'Eglise est bien trop sage pour s'insurger contre cet état de choses. Elle est assez habile pour savoir en tirer parti. Ce qui lui importe, c'est que le droit, principe constitutif et générateur de l'Etat, soit considéré, non pas comme émanant de l'individu, mais comme ayant sa source en dehors de l'individu, dans une institution surnaturelle; c'est, pour parler franc, que les gouvernements temporels reconnaissent en l'autorité du pape celle d'où pro-

[1] Voir *Le socialisme contemporain*, par E. de Laveleye, p. 166.

cède la leur. Or, cette condition serait remplie dans une fédération d'Etats constitués selon la forme démocratique, mais pourvus d'une organisation corporative réfrénant les initiatives individuelles, et tacitement soumis à l'influence cléricale. C'est ainsi que les modernes disciples de de Maistre se représentent la théocratie de l'avenir.

Aujourd'hui, s'écrient-ils, que les rivalités nationales cèdent le pas aux conflits sociaux, qui ne connaissent pas de frontières, le moment n'est-il pas venu d'appliquer, au mal universel, le remède universel, c'est-à-dire catholique? Pour apaiser les luttes de classes, pour concilier les intérêts en présence, la nécessité d'un arbitrage ne se fait-elle pas sentir, plus vivement encore que du temps où il s'agissait d'arrêter l'effusion du sang provoquée par les discordes princières? Et ne faut-il pas, pour que les intéressés puissent sans méfiance se soumettre à cette médiation, que le désintéressement du Médiateur soit surnaturellement garanti? Maintenant que le pape a été reconnu infaillible par l'Eglise, maintenant que l'exercice de sa divine prérogative n'est plus gêné par aucune attache temporelle, c'est à lui qu'incombe la tâche magnifique de réorganiser le monde selon les préceptes de l'éternelle équité.

Dans le onzième entretien des *Soirées de Saint-Pétersbourg* sont développées diverses considérations sur l'avenir social du christianisme. De Maistre parle d'une « grande unité vers laquelle le monde marche à grands pas, » d'une synthèse future entre la religion et la science, voire même d'une extraordinaire rénovation religieuse, d'une nouvelle et troisième révélation. Un certain vague règne dans ces prophéties, qui ont pu être interprétées de bien des manières différentes. Dans le fameux passage sur l'homme de génie appelé à mettre fin au dix-huitième siècle[1], Eugène Rodrigues vit la désignation du saint-simonisme. Et chose curieuse, M. George Goyau semble jusqu'à un certain point lui donner raison. Il attribue à l'école saint-simonienne l'honneur d'avoir, malgré ses bizar-

[1] Vol. II, p. 237.

reries et ses égarements, servi la cause de l'Eglise en discréditant l'individualisme révolutionnaire[1]. Louis Binaut, s'appuyant sur ce que le sénateur, dans le même entretien, réclame une interprétation mystique des textes de la Bible dont la lettre choque la raison humaine, prête à de Maistre des aspirations vers une sorte de rationalisme transcendantal qui réconcilierait toutes les religions en en faisant ressortir le fond commun[2]. Elle est assez plaisante, cette conversion posthume de Joseph de Maistre à la philosophie de l'*Aufklœrung*. Cependant ici encore s'exprime un sentiment juste. On ne peut nier que le catholicisme, réduit à l'affirmation de l'infaillibilité papale, n'apparaisse comme une simplification propre à séduire les esprits qui, dans la religion, s'achoppent aux difficultés et aux divergences de détail.

Mais l'énigme prophétique qui clôt les *Soirées de Saint-Pétersbourg* trouverait sa solution la plus naturelle et la plus satisfaisante dans l'avènement d'un état de choses conforme au rêve de Léon XIII. De Maistre, s'il revenait au monde, verrait, dans les mesures prises par le saint-siège en vue de sceller l'union de l'Eglise et de la démocratie ouvrière, les prémices de l'âge d'or annoncé par lui. Il croirait assister à ce « rajeunissement extraordinaire du christianisme, » à la genèse de cette société nouvelle où toutes les ressources de la science pourront être mises au service de la foi[3].

CONCLUSION

De Maistre, a dit Sainte-Beuve, « est fait pour l'adversaire intelligent et sincère : il le provoque, il le redresse. »

Est-ce avec intelligence et sincérité que nous avons étudié l'œuvre du grand théoricien de l'ultramontanisme? Nous osons croire que, de ces deux mérites, on nous accordera au

[1] Voir dans son livre *Autour du catholicisme social*, le chapitre intitulé : *L'école saint-simonienne, ses doctrines antirévolutionnaires et ses appels à l'Eglise* (p. 173 et suiv.).

[2] Voir *Revue des Deux Mondes*, 1er décembre 1858 et 1er février 1861.

[3] Voir dans la *Revue de Paris* du 15 février 1896 le suggestif article de M. E. Spüller : *La politique de Léon XIII a-t-elle échoué?*

moins le second. Quoi qu'il en soit, l'impression qui nous reste des heures passées en compagnie de cet écrivain dont le nom domine toute l'histoire du catholicisme au dix-neuvième siècle, et pour lequel nous éprouvons beaucoup plus d'admiration que de sympathie, est bien celle d'un redressement, — brutal, mais salutaire. De Maistre, grâce à sa logique, rend à ses contradicteurs protestants le service de les obliger à aborder de front la question de principe, au lieu de se perdre en des discussions d'importance secondaire.

On ne saurait trop le répéter : en se conformant aux théories de de Maistre, l'Eglise romaine n'a fait que se montrer conséquente avec elle-même. Désormais c'est à prendre ou à laisser : il faut être ultramontain, ou renoncer à se dire catholique. Les pieux et sympathiques champions du catholicisme libéral ont méconnu cette grande vérité. De là l'échec de leur tentative. Ils se sont élevés avec force contre la déification du pape, contre les scandaleuses extravagances de la mariolâtrie, contre la prépondérance de plus en plus marquée de l'élément jésuitique dans l'Eglise. Mais les faits sont les faits. L'institution catholique, étant de sa nature une restauration du paganisme, devait fatalement aboutir à dépouiller la religion du Christ de son caractère spécifique, qui est d'être la religion de l'esprit. C'est en vain qu'aujourd'hui les américanistes, enfants d'une civilisation neuve et forte, prêchent à leur tour la réforme de l'Eglise par la science et la liberté. Le pape, personnellement, leur est sympathique. Il use en les condamnant de précautions telles qu'ils peuvent encore ne pas se sentir visés par sa condamnation. Mais tôt ou tard ils devront opter entre la cause de Rome et celle de l'humanité nouvelle, fille du protestantisme, dont le mot d'ordre est : autonomie, libre affirmation du moi dans tous les domaines de la pensée et de l'action.

Le romanisme, en ce qui concerne son organisation intérieure, n'est plus susceptible d'évolution ni de progrès. Mais extérieurement il agit dans le monde comme une formidable puissance d'oppression. Certains protestants ont pu naguère être séduits par les prestigieuses théories du socialisme

catholique, telles qu'elles étaient présentées par les admirateurs de Léon XIII. Mais des événements récents, sur lesquels nous n'avons pas à revenir, ont montré ce qu'il en est, dans la pratique, de cette prétendue adaptation du catholicisme aux exigences de l'esprit moderne. En fait, l'ingérence directe ou indirecte du clergé dans les affaires politiques met en danger permanent l'indépendance des peuples. Pour peu qu'une nation ait subi l'influence des Jésuites, elle devient incapable de se gouverner elle-même, quelque démocratique que soit la forme de ses institutions; elle perd la faculté de contrôler les actes de ceux qui détiennent le pouvoir; elle apprend à s'incliner sans examen devant la raison d'Etat, qui sert à couvrir les pires injustices; inconsciemment elle prend pour règle cette maxime chère à de Maistre et à son école: *il faut obéir à l'autorité, quand bien même elle a tort.* La parole fameuse de Gambetta sur le cléricalisme restera longtemps encore le mot de la situation.

Vraie au point de vue politique, elle ne l'est pas moins au point de vue religieux. Pour nous aussi, héritiers de la Réforme, qui voulons être libres, dans le sens profond et évangélique du terme, sachant bien qu'en dehors de cette liberté, il ne peut y avoir d'unité ni de solidarité réelle; pour nous aussi l'esprit clérical est et sera toujours l'*Ennemi.*

Le temps des illusions est passé. Il n'est plus permis d'espérer un rapprochement quelconque entre les deux tendances qui divisent la chrétienté. Aujourd'hui leur antagonisme, devenu irréductible, se retrouve au fond de tous les problèmes moraux, sociaux ou économiques d'où dépend l'avenir du monde civilisé. La question qui prime toutes les autres est de savoir, des deux principes en lutte, lequel l'emportera. A nous de nous en souvenir, et d'agir en conséquence. Par là nous n'entendons pas, est-il besoin de le dire? qu'il faille, pour combattre le catholicisme, lui emprunter ses procédés, sa tactique et son intolérance. Non, il s'agit pour nous de garder précieusement ce que nous avons reçu de nos pères: l'Evangile et la liberté. Mais que dis-je? Ce n'est pas assez de veiller sur les biens qu'ils nous ont acquis

au prix de leur sang. Notre devoir est de continuer leur œuvre en nous appliquant à spiritualiser, à christianiser de plus en plus le protestantisme. L'esprit sectaire, qui prétend, dans le cadre étroit d'une formule dogmatique, enfermer l'éternelle vérité; le fanatisme ecclésiastique, qui sacrifie à l'avantage d'une communauté particulière les intérêts du royaume de Dieu ; l'immobilisme religieux, qui s'attache à la routine des pratiques surannées et à la lettre des symboles vieillis: tous ces restes d'un passé de servitude, travaillons sans cesse à nous en affranchir, pour le plus grand bien de nos églises, où ils sont une cause de faiblesse, de trouble et de division. Il y aurait lieu d'être reconnaissants à de Maistre et à ses pareils, si leur exemple, en nous détournant pour jamais de la religion d'autorité, nous apprenait à être jusqu'au bout fidèles à notre idéal. Soyons conséquents avec nous-mêmes: là est pour nous le secret de la victoire.

Erratum. Dans notre premier article, livraison de septembre 1900, page 388, ligne 22, au lieu de : assoupissement, lire : *assouplissement*.

RELIGION, CHRISTIANISME, THÉOLOGIE

PAR

PAUL CHAPUIS

PREMIER ARTICLE

La présente étude a pour point de départ la célébration intime et solitaire d'une date historique pour la religion et la théologie. Cette date passa, je crois, inaperçue de notre public religieux que quelques-uns disent cultivé. On pourrait d'ailleurs fournir d'amples excuses à cet oubli, si c'en est un.

Le 15 avril 1899, j'étais malade. Les médecins m'avaient interdit toute occupation intellectuelle ; j'en étais réduit pour tuer le temps, à dévider des écheveaux. La sollicitude médicale m'exilait du monde de la pensée et l'archange veillait aux portes du Paradis. Ils ont certes le droit et le devoir, et même jusqu'à un certain point le pouvoir, ces disciples d'Esculape, d'empêcher leur patient d'écrire ou de lire, mais ils n'ont pas plus que nous-mêmes la puissance de suspendre toute activité cérébrale.

Donc le 15 avril 1899, je pensais. Je songeais que ce jour même, à 9 $^1/_2$ heures du matin, il y avait précisément un siècle que Frédéric Schleiermacher mettait le point final à ses *Discours sur la religion* spécialement adressés à ceux des intellectuels qui la méprisent. Je revoyais cette grande époque enivrée, comme l'écrivain lui-même, de romantisme et

de foi spéculative. Passé très lointain sans doute, aux yeux de notre courte durée, mais d'une résurrection aisée pour un solitaire qui ressentit dans sa jeunesse comme les derniers souffles de cette période glorieuse. Voyez ces femmes : Henriette Herz, la belle, la spirituelle juive de Lemnos, qui, sous l'influence de Schleiermacher, devint chrétienne en 1818, Rachel Levin, plus tard l'épouse de Varnhagen von Ense, et tant d'autres, dont la jeunesse et les hautes préoccupations esthétiques et morales faisaient l'ornement des salons de Berlin. Comptez le nombre d'hommes de génie ou simplement de talent, qui de près ou de loin ont agi sur le fondateur de la théologie moderne, qui directement et indirectement ont subi son influence, ou ont combattu ses aspirations : les Jacobi, les Fichte, Schelling le philosophe du romantisme, les deux Schlegel, Humboldt, et parmi les opposants, tard arrivés, mais colosses en leur genre, Hegel, le grand prêtre de l'idée, et ses suivants.

C'est dans l'agitation morale et l'exaltation d'une jeunesse enflammée que Schleiermacher écrivit ses *Discours*, parus d'abord sans nom d'auteur, discours admirables, et ceci est plus essentiel, fondamental monument de la renaissance théologique de ce siècle. Oh ! j'en conviens, les *Discours* sont à beaucoup d'égards sinon dépassés, du moins démodés. Pareils aux vieillards qui portent le costume des ancêtres, quelques-unes de leurs espérances que les faits n'ont pas confirmés, font sourire ; d'autres sont mortes ou étrangères à nos présentes préoccupations. Mais que voulez-vous, ce style, que pénètrent à l'excès les souffles du romantisme, m'enchante, les nobles pensées, les grandes passions qu'il exprime, me fascinent. En y songeant, il me semblait, malgré les obscurités qui demeurent, malgré les préjugés passés ou présents, malgré les ignorances ou les passions persistantes, voir surgir peu à peu, comme le soleil derrière les montagnes, l'éternelle figure de la religion, en ce qu'elle a de plus intime et de plus noble. Longtemps j'ai laissé errer sur elle mes pensées, longtemps je l'ai regardée, pour tenter de lui arracher son sourire et ses secrets et l'écriture m'a

imparfaitement servi à rendre ces sentiments. De la religion je suis arrivé par un chemin facile à notre religion, celle, à cette heure, des peuples les moins barbares, qui, ici et là, ont encore comme des relents de passions barbares. Enfin, fermant le cercle, j'ai tout naturellement songé aux préoccupations qui dès longtemps ont absorbé ma vie. A côté de la figure toujours jeune, toujours radieuse de la religion, j'ai vu celle de la théologie, qui ne saurait un instant soutenir la comparaison; car sur elle sont marqués les symptômes du grand âge et les cicatrices des blessures reçues dans les combats. Voilà l'origine des pensées qui vont suivre. Elles n'ont, ai-je besoin de l'ajouter, aucune prétention à épuiser une matière infinie.

I

Frédéric Schleiermacher nous servira encore ici de guide principal. D'où part l'écrivain pour fixer sa position et établir les conditions nécessaires à des recherches de ce genre? De la piété. On ne l'a, me semble-t-il, pas suffisamment relevé, et pourtant cette orientation est indispensable pour comprendre et juger sa pensée. La piété, c'est elle qu'il réclame ; il veut rallumer son flambeau chez les distraits, les inconscients, chez tous ceux enfin parmi les intellectuels qui l'auraient laissé éteindre. On connaît sans doute la page qui reproduit les sentiments intimes de l'écrivain. Je la rappelle pour l'essentiel. « La piété, dit Schleiermacher, est le sein maternel qui, dans une mystérieuse obscurité, nourrit de son lait ma vie commençante. Dans cet atmosphère baignait mon esprit, avant même d'avoir trouvé dans le domaine de la science ou de l'activité pratique sa direction particulière. Lorsque je commençais à soumettre au crible de la critique la foi héritée des pères, à dépouiller mes sentiments et mes conceptions des sédiments séculaires, c'est encore la piété qui m'a soutenu et dirigé. Elle demeura, alors même que disparurent devant mes yeux, où pénétraient les rayons du doute, la croyance à l'immortalité et au Dieu qu'adorait mon enfance. La piété eucore m'a guidé dans la vie active ; elle m'a enseigné com-

ment avec mes privilèges et mes lacunes, je pouvais sauvegarder l'unité de ma vie, et ce n'est que par elle que j'ai appris à connaître l'amitié et l'amour. Mais, vous les sages et les intelligents parmi le peuple, vous me rappelez les privilèges d'une autre nature qui sont accordés aux mortels ; je sais très bien que devant votre tribunal, ce n'est point encore *affirmer la réalité d'un fait* que d'affirmer que ce fait existe *pour nous*. Car ces faits ou ces objets de notre connaissance nous les pouvons connaître par la description qu'en ont esquissée quelques-uns, par les observations qu'ont instituées quelques autres ou simplement, comme il en va de toutes les vertus, nous pouvons les connaître par la simple tradition, qui nous transmet la croyance à leur existence.

» Il n'en est point ainsi de la religion. Si spéciale, si particulière est sa nature que quiconque parle d'elle doit nécessairement l'avoir expérimentée lui-même. Car la religion, nous ne saurions la tirer de nulle part ailleurs que de nous-mêmes[1]. »

L'éloquence du grand penseur a cent fois raison, et d'entrée nous affirmons que si le sentiment religieux est universel, s'il appartient à la *res humana*, il n'est point, pour cela, le lot de tous les individus de la race, quelles que soient d'ailleurs les causes de cette lacune. C'est la gloire de la religion que de pouvoir, comme la conscience, être anéantie dans le cœur de l'homme; je m'explique : on proclame aujourd'hui un truisme, en affirmant l'universalité de la religion. Les écoles les plus opposées redisent cette thèse et les peuples areligieux que croyaient avoir découvert quelques voyageurs sont rangés à ce jour dans l'immense domaine des faits mal observés. Mais de ce que le phénomène religieux est un caractère spécifique de l'être humain, il ne s'en suit nullement que tous les exemplaires de la race possèdent nécessairement cet attribut. Il en est du sentiment religieux comme du sentiment esthétique. C'est une faculté spirituelle et vous ne la créerez, ni ne la remplacerez chez les êtres

[1] Schleiermacher, *Ueber die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*. Sixième édit., Berlin 1859. Page 10.

qui en sont privés. Parler du sentiment religieux, sans sentiment religieux, sans piété, c'est demander à l'aveugle-né de nous enseigner la gamme des couleurs.

Nous croyons, du reste, qu'à tout prendre le nombre des areligieux ne dépasse guère celui des aveugles sourds-muets; plus nombreux en revanche se comptent les irréligieux. Les uns et les autres sont, mais par des causes différentes, des malades, des infirmes, des âmes déchirées qu'il faut plaindre plutôt que condamner. L'*homo sapiens* possède deux yeux, c'est la loi ; mais on trouve des *sapientes* aveugles, soit qu'ils aient apporté cette misère en naissant, soit que les accidents de la vie ou leurs imprudences propres les aient privés de cet organe. De même areligieux ou irréligieux constituent des exceptions, des monstruosités, au sein de la race, mais les religieux seuls sont capables de parler de la religion en connaissance de cause, comme vient de nous le faire entendre le fondateur de la religion moderne.

Les *Discours*, d'autre part, comme nous l'avons fait déjà observer, portent bien le cachet du temps qui les enfanta. Ils sont vraiment centenaires et nous montrent que même les œuvres immortelles vieillissent. Un siècle compte pour elles, surtout quand il s'agit d'un siècle qui marche. L'argumentation du livre vise avant tout le rationalisme du dix-huitième siècle et son cousin, la religion dite naturelle, puis le frère cadet du rationalisme, rationaliste lui-même, cette école supranaturaliste aux méthodes étranges, que la piété de ses représentants sauve seule, sinon du mépris, mais de la ruine. Notre situation présente est presque entièrement différente. Nos besoins, notre façon de sentir et par contrecoup nos conceptions, les adversaires eux-mêmes se sont profondément modifiés. En un mot, le problème religieux subsiste, il est plus actuel que jamais ; mais il se pose dans d'autres conditions qu'il y a cent ans.

Schleiermacher lui-même a pu constater les premiers pas de cette évolution à laquelle les *Discours* ont contribué pour une large part. Dans la troisième édition de son livre, parue en 1821, l'auteur constate qu'il serait, à l'heure où il est

écrit, plus opportun que du passé d'adresser ses discours aux dévôts et aux esclaves de la lettre parmi les esprits cultivés[1].

En effet, entre le livre et nous se place le grand Réveil religieux qui, au commencement du siècle, et sous l'influence de causes analogues secoua la généralité des pays protestants de l'Europe. Il donna naissance aux variétés de la néo-orthodoxie, mélange d'intellectualisme supranaturaliste et de piétisme plus au moins mystique. Mais ce phénomène que relève plus d'une fois avec déplaisir Schleiermacher dans les notes qui accompagnent la troisième édition des Discours[2], n'est pourtant pas, loin de là, la cause essentielle de la situation intellectuelle et morale du temps présent. La raison principale de cette évolution doit être cherchée dans le courant philosophique et très spécialement réaliste de notre siècle. Les sciences de la nature trônent en maîtresses, l'industrie est le dieu du jour, la demi-culture qu'elle favorise, si elle ne l'engendre pas, nous apporte leurs forces et leurs illusions. Que nous le voulions ou non, nos méthodes d'investigation sont toutes et dans tous les domaines plus ou moins teintées de l'influence positiviste de la « science » tout court, qui collectionne les faits et volontiers, en les collectionnant, s'imagine les avoir expliqués.

Enfin, dans notre sujet spécialement, il ne faudrait pas oublier l'apparition d'une nouvelle discipline : l'histoire des religions. Elle aussi collectionne des faits, nombreux et divers, et ainsi elle nous aide à mieux saisir la religion. On aurait tort néanmoins de se bercer, à ce sujet, d'espérances qui ne seraient que décevantes. La science des religions nous enrichit assurément, en nous apprenant à mieux connaître la forme, la physionomie des religions et les lois de leur évolution, comme leur rapport intime avec la culture des épo-

[1] *Discours*. Préface de la troisième édition : « A quoi bon autoriser cette réimpression, alors que les temps se sont modifiés à tel point que les personnes auxquelles sont adressées ces discours ne paraissent plus exister ? »

[2] *Reden*, p. 172, note 4 ; p. 214, note 1 ; p. 261, note 2, etc.

ques et des races ; elle n'éclaire qu'imparfaitement le côté psychologique du problème.

Mais, en tous cas, ces divers facteurs, auxquels on ajoutera encore une psychologie moins primitive que du passé, permettent de mieux poser et de mieux comprendre le problème de la religion que n'a pu le faire même le génie d'un Schleiermacher. Il est des erreurs et des préjugés, jadis combattus par le théologien de Berlin qui, semble-t-il, sont définitivement disparus.

Disparus ! Le mot n'est peut-être pas très exact. Du moins faut-il l'entendre avec certaines réserves.

Pour des raisons diverses, inutiles à rappeler ici, le protestantisme de langue française est généralement demeuré très en arrière de la pensée contemporaine. Les grandes voix de ce pays, les Gaussen, les Adolphe Monod, les de Gasparin, sans en excepter même un Alexandre Vinet, n'ont guère connu, ont à peine soupçonné les modifications intervenues, et les pages des *Discours* ont encore à nous apprendre davantage qu'à d'autres groupes religieux pour lesquels ils semblent quelque peu dépassés. Sans doute, j'en conviens, vous ne rencontrerez plus guère de manuels catéchétiques qui rattachent directement la religion à l'intelligence. Elle n'est plus aux yeux de la majorité des cultivés l'art de connaître Dieu. On n'ose plus *directement*, je souligne directement, faire de la foi une adhésion intellectuelle à un nombre plus ou moins grand de théorèmes ou de dogmes religieux.

Et pourtant le supranaturalisme intellectualiste érige encore ses monuments dans la *Bible annotée*[1] de Neuchâtel, un très beau livre, un très précieux livre d'ailleurs. La notion qu'elle nous fournit de la Révélation comme d'une communication de vérités suprasensibles suppose encore cette conception intellectualiste de la religion, qu'on pourrait croire, qu'on voudrait surtout espérer disparue.

Il y a plus. Nous rencontrons en France spécialement, où le catholicisme est assez enraciné depuis des siècles pour

[1] *Bible annotée*. Fascicule 1. Introduction.

avoir imprégné jusqu'à la libre-pensée de ce pays, de très hauts, très bons et très libres esprits qui volontiers confondent le fond propre de la religion avec quelques-uns de ses caractères extérieurs les plus fréquents. Ils ne nient pas, on ne le nie plus guère aujourd'hui, que la religion n'ait son siège dans le sentiment et que ce sentiment soit un sentiment de dépendance : mais au lieu de tenter l'analyse psychologique de ce fait central, on s'attache volontiers aux caractères extérieurs de la religion. On la définit par quelques-uns de ses attributs les plus fréquents, historiquement, je le veux, par des attributs quasi-permanents, mais qu'une observation un peu profonde montre transitoires. On confond les éléments formels, apparents, avec les qualités essentielles de la religion.

Dans des conférences données à Genève au printemps de 1900, M. le prof. Buisson, qui est pourtant, croyons-nous, d'origine protestante, semble considérer comme caractères essentiels de la religion, de ceux sans lesquels elle n'existe pas, le *dogme* et le *miracle*[1]. Affirmations souvent répétées, antiques débris d'une opinion plus antique encore qui rattachait volontiers ce qui fait le fond même de notre individualité aux conceptions de la pensée. Pour être vieille, cette donnée en est-elle plus exacte ?

Je veux que toutes les religions, depuis l'animisme au christianisme, aient des dogmes, à condition que l'on prenne, ce qui est permis, le mot dogme dans un sens général qui équivaudrait à celui de croyance ou d'opinion reçue. Qu'on veuille bien y réfléchir. Quelle est la sphère de l'activité humaine qui dans ce sens n'ait pas des dogmes ? Partout le langage traduit la pensée, l'intelligence essaie de formuler la

[1] Nous avions, au moment d'écrire ces pages, emprunté ce renseignement au compte rendu d'un journal. Dès lors, les conférences ont paru : *La Religion, la Morale et la science, leur conflit dans l'éducation contemporaine*, par F. Buisson. Paris, Fischbacher, in-12°, 1900. La lecture du volume nous a convaincu qu'en somme le compte-rendu n'était pas tout à fait exact. Mais son erreur se comprend; les premières conférences prêtent à cette illusion, car ce n'est qu'une illusion. Nous recommandons la lecture de ces pages animées d'un grand souffle.

sensation ; elle donne une expression au désir, elle manifeste la volonté, partout elle donne une figure à nos émotions et fait naître les dogmes nécessaires. Avec Cicéron [1], ou mieux encore avec Kant, je contemple le ciel étoilé, je proclame l'incomparable beauté de ce spectacle ; je suis saisi de l'infinité des mondes et de toutes les richesses de mystères que cachent les profondeurs célestes. Cette pensée ou ce sentiment font naître chez moi, soit un jugement qualificatif, soit un jugement causal, scientifique, d'une science balbutiante, peut-être, mais expressive, néanmoins, de ce besoin de ma nature, d'enchaîner les phénomènes. En ce faisant, je pose des dogmes ; en ce sens, toute activité réfléchie a des dogmes ; le dogme est une des nécessités de l'être, par conséquent toute science, pratique ou théorique, a des dogmes ; la plus dogmatique de toutes, les mathématiques, en est doublement fournie. Ce phénomène est loin d'être le propre de la religion, il est universel, il est nécessaire, il est humain. Qu'est-ce que le langage, sinon la traduction au moyen de signes, des dogmes en leur genre, des phénomènes intérieurs ? Les religions ont donc des dogmes, comme toutes les activités humaines ; elles traduisent intellectuellement par des mythes ou par des spéculations dialectiques les phénomènes qu'elles font naître. Le dogme, pris dans ce sens, n'est donc pas un signe qui leur soit spécifique.

Si d'autre part, on étudie l'évolution *historique* de la religion et que l'on prenne le mot dogme, comme on le fait volontiers, au sens précis que lui a donné la science théologique, nous arriverons à des conclusione identiques. La théologie historique, en effet, voit dans le dogme non seulement l'expression intellectuelle d'un phénomène religieux, mais très spécialement cette expression, autoritativement formulée par un pape ou un concile ou telle autre autorité ecclésiastique. Dans ce cas, à consulter des symptômes récents, il faudra dire que pour une partie de la chrétienté ou plus exactement pour une partie sans cesse croissante de la

[1] *De amicitia.*

religiosité contemporaine, il n'y a plus de dogmes. Le professeur Harnack[1] prétend même que la Réformation a ruiné le dogme et qu'elle a poussé la religion chrétienne dans l'adogmatisme. On pourra faire de sérieuses réserves sur la date assignée au phénomène, surtout en ce qui regarde le calvinisme[2], mais on ne saurait sérieusement le nier. Cette religion sans dogmes, disons sans formules de croyances imposées *ex cathedra*, ne serait-elle plus de la religion ? Refusera-t-on cette dernière à tous ces contemporains qui délibérément n'entendent souscrire à aucun symbole, mais qui néanmoins se prétendent, — et avec combien de raison ! — des hommes religieux? En ce cas, toute une tribu religieuse et non la moins importante par l'action, ne trouverait aucune place dans la définition de l'éminent professeur de la Faculté des lettres de Paris.

La croyance aux miracles, en second lieu, a sûrement accompagné et accompagne encore généralement les religions historiques. Celle-ci représente une mentalité propre à certaines phases de l'évolution religieuse. Nous ne discutons pas cette mentalité ; nous constatons simplement le fait. Mais le miracle est-il donc si essentiel à la religion, qu'elle ne saurait exister là où n'existe pas ou n'existe plus cette croyance? Il serait, je crois, fort dangereux, pour ne rien dire de plus, d'unir si étroitement religion et miracle. L'apologétique chrétienne qui s'inspire des méthodes de la néo-orthodoxie cherche présentement à rationaliser le miracle ; elle le rend d'aussi minime importance qu'il se peut et en atténue la valeur jusqu'à le faire évanouir. On sait d'ailleurs que la croyance au miracle, si respectable et enracinée soit-elle, paraît dans l'histoire comme un symptôme de mentalité inférieure, et cette mentalité-là, personne ne saurait le contester

[1] Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. Freiburg i. B., 1890. IIIe vol., chap. IV et V.

[2] Qu'on se souvienne du Synode de Dordrecht (1618-1619), qui marque à la fois l'apogée et la décadence commençante du calvinisme. Voir A. Schweizer, *Protestantische Centraldogmen*. 2 vol. Zurich, 1854-1856.

sérieusement, approche de plus en plus de sa phase de disparition définitive.

Or nous savons tous également, pour ne pas sortir de l'époque présente, qu'il y a eu, qu'il y a encore un nombre croissant d'esprits religieux, même très religieux, qui repoussent d'une façon absolue cette croyance, au nom, entre autres, de la religion, pour des raisons en tous cas qui n'ont aucune parenté avec l'esprit voltairien. On peut donc très aisément concevoir et prévoir d'une façon très positive une phase de l'évolution religieuse, celle-là précisément qu'annoncent des symptômes toujours plus évidents, où les hommes religieux, ou une bonne partie d'entre eux, vivront leur vie spirituelle sans dogmes imposés ni croyance aux miracles, dépouillés donc de ce qui, d'après le dire de plusieurs, fait le caractère essentiel de la religion. Je ne sais pas, pour rappeler encore un haut exemple, si quelqu'un aurait le courage ou la témérité de contester la piété de Schleiermacher ; le grand théologien croyait de plein cœur à la puissance historique et morale du christianisme, malgré, disait-il, les miracles qui enveloppent ses origines et il transformait, à sa façon, l'héritage dogmatique du passé.

Il serait donc permis de conclure sur ce point, en disant que le lieu commun qui rattache d'une façon essentielle le dogme et le miracle à l'idée de religion est une erreur certaine. Que cette enveloppe accompagne la religion dans une longue phase de l'évolution, c'est un fait non moins certain. Mais ne prenons pas la gangue pour le diamant, ne disons pas que l'alchimie antique c'est la chimie bien que ses méthodes aient longtemps accompagné cette science en son état embryonnaire. Nous aurions à peine insisté sur cette étrange confusion, si elle n'était très fréquente chez nombre d'esprits. M. le professeur Buisson y prête peut-être par la construction de son livre, mais en fait lui aussi ne fait du dogme et des miracles que des attributs d'une certaine période de l'évolution religieuse. En somme toute la tendance de sa pensée aboutit à des conclusions très analogues à celles auxquelles nous arrivons nous-mêmes.

Néanmoins que l'erreur, disons le préjugé, soit très commun, c'est ce que nous montrera un libre-penseur illustre, que la mort a trop tôt ravi à la philosophie. Dans un très beau livre très improprement nommé l'*Irréligion de l'avenir*, M. Guyau[1] tire de phénomènes analogues, des conclusions analogues, qui faussent sa thèse principale. Cette irréligion de l'avenir est une part essentielle de la religion. Nous nous arrêtons un instant à ces pensées, d'autant plus qu'elles nous font toucher du doigt une erreur très commune, spécialement dans la libre pensée française, très imparfaitement dégagée des méthodes et des influences catholiques. Du moins nous expliquons-nous ainsi quelques préjugés et quelques erreurs incroyables qu'on rencontre dans ce savant milieu.

M. Guyau reconnaît dans toute religion historique et positive, trois éléments distinctifs, que lui même caractérise d'*essentiels* : 1° Un essai d'explication mythique et non scientifique de phénomènes naturels (action divine, miracles, prières efficaces) ou des faits historiques (incarnation de Jésus-Christ ou du Bouddha, révélations); 2° un système de dogmes, c'est-à-dire d'idées philosophiques, de croyances imaginatives, imposées à la foi, comme des vérités absolues, alors même qu'elles ne sont susceptibles d'aucune démonstration scientifique ou d'aucune justification philosophique; 3° un culte et un système de rites, c'est-à-dire de pratiques plus ou moins immuables, regardées comme ayant une efficacité merveilleuse sur la marche des choses, une vertu propitiatoire.

Et M. Guyau d'ajouter : « Une religion sans mythes, sans dogmes, sans cultes, n'est plus que la religion naturelle, chose quelque peu bâtarde, qui vient se résoudre en *hypothèses métaphysiques.* »

Ne sont-ce pas là des affirmations absolues que contestent les faits et les faits les plus positifs? Je veux assurément que les religions positives et historiques, comme les appelle M. Guyau, aient, du plus au moins, toutes eu quelques-uns

[1] Guyau, *L'irréligion de l'avenir*. Paris, Alcan, in-8°, 4e éd. 1890.

des caractères indiqués. Encore faudrait-il reviser, pour être parfaitement exact, quelques-uns des attributs trop absolument affirmés, celui des rites, par exemple, qui historiquement ne sont pas toujours considérés comme ayant une « efficacité merveilleuse. »

Ces caractères sont-ils *essentiels* à la religion ? c'est-à-dire n'y aurait-il plus de religion, mais seulement de l'irréligion ou de l'areligion, plus de piété, là où ces attributs sont niés, là surtout ou ces éléments dits *essentiels*, qui sont à mes yeux purement *formels*, j'allais dire occasionels, auraient totalement disparu ?

M. Guyau parle en fort bons termes dans les premières pages de son livre de ce que nous appelons un peu abstraitement l'essence de la religion, de ce qu'à la suite de Schleiermacher, les Allemands nomment *das Wesen der Religion*. Mais, cela fait, il nous paraît confondre d'un bout à l'autre de son étude les caractères constants de la religion, ses attributs psychologiques, avec ses qualités contingentes, à la fois variées et essentiellement changeantes. Celles-ci, à observer les faits au moyen d'une analyse un peu minutieuse, ne semblent précisément pas permanentes ; du moins elles ne paraissent telles que parce que leur longue durée nous fait aisément illusion. En réalité, elles ne sont que les rayonnements transitoires du phénomène religieux. Celui-ci subsiste, alors même qu'ont disparu ces lueurs éclatantes d'un autre âge. Voyons un peu :

Un essai d'explication mythique, disons mieux, dans l'esprit même du positivisme, une tentative scientifique en son état embryonnaire de résoudre le problème de l'univers, un système de dogmes, imposés par la tradition, ou une église, ou un pape, tous ces phénomènes habituels, d'une constance relative, disons même nécessaires, à l'heure où ils se produisent, ne sont pas plus essentiels à la religion qu'à la législation, ou plutôt, cette conception des choses fait éclater en plein cette confusion indéracinable, semble-t-il, entre la religion et la théologie, entre la foi et la ou les théories de la foi.

Pauvre et illustre Schleiermacher! ton effort, tes labeurs de géant auraient-ils été vains? On trouve non-seulement dans les églises, chose pardonnable et trop compréhensible, mais parmi les savants, les philosophes, les hommes des sciences exactes, de hautes et droites intelligences qui se méprennent absolument sur l'essence de la religion. Mythes ou dogmes, deux termes qui philosophiquement sont à peu près identiques, ne sont pas plus la religion que la chimie n'est l'oxygène ou l'azote. Ici la théorie, là la pratique, condition de la théorie ; ici les tâtonnements, les erreurs multipliées au travers desquelles se dégage insensiblement la vérité, là le fait lui-même, objet de nos recherches, roc permanent, et, dirait un maître des anciens âges, d'identique substance.

Le culte, le rite, paraissent, à première vue, plus essentiels. Regardez bien : là encore les confusions et les mirages sont aisés. Pas plus que les autres, ces caractères n'appartiennent, au sens essentiel que leur prête M. Guyau, aux traits spécifiques de la religion. Il serait facile de montrer, ne le voyez-vous pas ? que précisément ce symbolisme cérémoniel et matériel est une forme qui tend à s'atténuer, à disparaître, sans que le fond de la religion s'évanouisse, à mesure que la religion devient plus spirituelle et s'approche davantage de son but. Si, au contraire, elle va se matérialisant, comme l'anglicanisme, par exemple, et risque de se corrompre et de s'effacer, le rite, la cérémonie extérieure prend plus d'importance. Alexandre Vinet refuse quelque part[1] le caractère d'institution rituelle à la cène chrétienne. Il dilue la pensée symbolique et nous donne, comme qui dirait, le symbole du symbole. Réserve faite sur la valeur des arguments exégétiques et historiques, qui appuient la notion, on ne refusera pas au spiritualiste Vinet le caractère d'un esprit dominé et pénétré de la religion. Plus haut encore ; celui qui a dit *Dieu est Esprit* et convié les adorateurs à se souvenir de cet attribut, a proclamé la religion et non l'irréligion de l'avenir. Elle sera le culte spirituel et non cérémoniel, le culte non formel, mais véritable, la religion sans dogmes, ni miracles.

[1] *Le dimanche juif et le sabbat chrétien.*

Nous accordons néanmoins, et il est juste de le marquer expressément, que les caractères signalés, dont M. Guyau dit qu'ils sont essentiels et que nous disons transitoires, sont ceux des religions historiques. M. Guyau, tout positiviste qu'il fût, ne voyait-il donc pas les signes des temps ? Ils sont trop nombreux et trop précis pour avoir échappé à cet œil perspicace. Pourquoi donc du fait de la disparition constatée de la croyance aux miracles et d'autres contingences, ou de cette disparition simplement probable, conclure à l'irréligion de l'avenir ? C'est là, si je suis autorisé à le dire, l'erreur fondamentale d'un livre très noblement pensé et qui d'un bout à l'autre est animé d'un souffle religieux réel.

La religion, même débarrassée de ces caractères extérieurs qu'on pouvait croire constants, reste encore la religion. Bien plus, dans cet effort pour se spiritualiser qui est le propre de toutes les religions qui marchent, parce qu'elles vivent, la religion, loin de s'évanouir, devient plus intime, plus morale, plus consolante et plus forte. En cette nouvelle phase dont l'aurore se précise, on lui donnera tous les noms qu'on voudra, sauf celui d'irréligion, décidément impropre et malheureux ; peu heureux également serait celui de religion naturelle, qui rappelle confusément le souvenir du temps, où, avant Schleiermacher, la religion était confondue et identifiée avec un catéchisme divisé en trois points, comme les prônes : Dieu, l'immortalité, la vertu. Je ne dirais point que ce soit-là « un résidu d'hypothèses métaphysiques », mais très sûrement c'est le propre des hypothèses métaphysiques de ne pas plus appartenir à la religion que l'astronomie aux sciences morales et politiques. Par une sorte de détour, nous sommes de nouveau en présence de l'indéracinable erreur, qui directement ou indirectement fait de la religion une fonction de l'intelligence. Pourquoi cette ivraie a-t-elle la vie si dure ? Est-elle donc indestructible ? Faut-il en faire remonter le triste honneur au catholicisme qui témoignerait par là de sa durée et dont, ni nous les protestants de langue française, ni les libres-penseurs de nationalité française n'ont encore éliminé tout le virus.

Faut-il le répéter encore ? Dogmes ou miracles, culte rituel ou hypothèses métaphysiques ne sont que les dérivés du phénomène religieux proprement dit, que des effets d'une cause intime qui est, elle, le fait psychologique, la religion elle-même.

Or depuis Schleiermacher, et ici M. Guyau comme M. Buisson sont d'accord avec nous, la définition constante quoique variable en ses formes, n'a pas changé. Elle fait de la religion le *sentiment* et non l'*intelligence* de notre dépendance. Sur ce point nous avons aujourd'hui presque l'unanimité des penseurs. Peut-être, comme on le verra plus bas, ne se rend-on pas pourtant un compte suffisant des applications que logiquement il faut tirer de cette thèse, mais l'accord est fait en principe. Sous la forme que nous donnons à dessein incomplète, on trouvera la définition vague et imprécise. Le théologien dont cette étude célébre la mémoire l'a complétée et expliquée dans ses *Discours* d'abord, dans sa *Dogmatique* ensuite. De toutes les critiques qui lui ont été adressées, la plus juste et la plus fondée paraît être celle de manquer parfois d'analyse. Aussi, comme cela était à prévoir, Schleiermacher a prêté à des confusions, donné lieu à de fausses interprétations qu'il était loin de soupçonner. En 1821, il essayait de dissiper ces nuages par les éclaircissements qu'il ajoutait à la troisième édition des *Discours*. Ces notes très développées indiquent également les modifications survenues dans la pensée de l'auteur par le travail de presque un quart de siècle, elles nous montrent enfin comment, dans la pensée de l'auteur, s'harmonisent les *Discours* et la *Dogmatique*[1] qu'on a parfois presque opposés l'un à l'autre. On sait que Frédéric Strauss, dans sa célèbre étude sur Schleiermacher, a critiqué ces éclaircissements avec sa pénétration et sa vivacité ordinaires. J'attribue cette sévérité au catéchisme hégélien du critique. Jamais cet enthousiaste de l'idéalisme n'a su ni pu apprécier la pensée du rénovateur de la théologie moderne. Elle lui inspira toujours une sorte de méfiance

[1] *Schleiermacher, Die christliche Glaubenslehre nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche.* 5e édit., 2 vol. 12o. Berlin 1861.

antipathique. Pour ma part, si l'on autorise cet aveu, je trouve ces notes capitales et captivantes. Dans leur généralité, elles méritent leur titre d'éclaircissements, si du moins l'on essaye de pénétrer un peu profond dans l'intimité de cette grande pensée.

Pour l'heure, il s'agirait de déterminer un peu exactement ce sentiment initial de dépendance, d'en fixer la nature et d'en faire sortir les principaux rayons.

Qui dit dépendance suppose nécessairement deux termes : le sujet ainsi impressionné et l'objet ou l'être, il n'importe, dont il subit l'influence.

Le sujet, nous le connaissons à peu prés, du moins nous croyons le connaître, cet homme, qui sous tous les cieux, dans tous les temps, a sous mille formes diverses, épanoui ce sentiment distinctif et précis, à tel point qu'il nous paraît presque le signe spécifique de l'humanité.

Le fétichiste des âges passés ou présents cherche en tremblant la divinité grossière que lui révèle son contact avec le monde extérieur, et qu'il a construite mentalement, comme le permettaient ses expériences et ses connaissances rudimentaires. Sur les hauts plateaux de l'Inde mon ancêtre Arya offre à Indra ou à telle autre force naturelle personnifiée ses sacrifices et ses prières. Le spiritualiste chrétien qui s'inspire de l'esprit du Nazaréen, sans rite ni formule obligée, aspire à manifester de plus en plus ce culte en esprit et en vérité proclamé et célébré jadis en face du Garizim.

Tous ces cultes, toutes ces formes, toutes ces croyances et les mille autres que cataloguent les érudits, sont l'expression d'un sentiment originairement identique. Selon les degrés des révélations intérieures, ce sentiment diversifie les rayons qu'il projette et qui précisément donnent naissance aux religions des différents âges et des divers peuples de l'histoire.

Sous ces formes multiples et même contradictoires, ici cruelles et sensuelles, là poétiques et où souffle comme un vent précurseur de l'esprit, nous saisissons aisément le phénomène unique et central qui provoque, qui crée en nous la

religion. C'est l'homme qui se heurte au monde extérieur, à l'homme lui-même, à l'univers, à ce qui n'est pas lui. Il éprouve de la résistance, il sent l'obstacle, il se sent lié et prend conscience de ses limites ; tour à tour dominé, terrassé, réjoui ou effrayé, tantôt poussé par ce sentiment de dépendance à une passivité morne qu'engendre l'effroi, tantôt à un besoin d'activité, à un désir ardent jusqu'à en devenir douloureux de conjurer l'obstacle, de franchir les limites imposées, de s'unir dans la paix aux êtres ou à l'être, personne ou objet, dont il se sent dépendant.

Tel est, rapidement esquissé en ses manifestations variées, le fond primitif, le mouvement initial qui produit chez l'homme le phénomène réflexe de la religion.

Schleiermacher disait dans ses *Discours*, en ce langage abstrait qu'aimaient nos pères, il y a cent ans, que « la religion est le sentiment en vertu duquel notre être s'exprime lui-même, en face de sa dépendance. Les divers moments de ce sentiment sont perçus comme une action de Dieu sur nous, provoquée par l'action du monde sur nous. » Ailleurs décrivant le caractère infini de cette conscience religieuse, il dira dans un sens analogue, mais sous une face différente : « Se chercher et se trouver dans tout ce qui vit et se meut, dans tout ce qui évolue et se modifie, dans toute action subie ou accomplie, posséder la vie et la connaître dans ce sentiment immédiat, cette façon là d'être, c'est la religion. » Dans les termes que nous venons de rappeler, se trouve en substance le développement de la thèse plus généralement connue : La religion est le sentiment de notre dépendance immédiate. Disons, si vous le voulez bien et de la façon la plus générale possible, que dans et par la religion l'homme prend conscience, sous des formes diverses, de sa dépendance de l'univers, ce mot univers étant pris dans le sens le plus compréhensif qui soit possible, au sens absolu. Le fondateur de la théologie moderne a magistralement noté cet élément central ; qu'on veuille donc enfin lui pardonner ce dont les adversaires lui ont fait à satiété le reproche, d'avoir en une heure de religieux enthousiasme, sacrifié comme il le dit lui-

même, une boucle de ses cheveux aux mânes du pauvre et illustre Spinoza. Lorsqu'on médite sur ces pensées et que religieusement nous éprouvons cette communion avec l'univers, « avec tout ce qui vit, tout ce qui se meut », notre être spirituel entre dans le plus solennel de ses sanctuaires. Les vitraux de ce temple, ses colonnades grandioses laissent pénétrer une lumière discrète, et dans un sentiment indicible, nous obtenons, comme Céphas sur le Thabor, une vision de la beauté du lieu. Nulle bouche humaine ne décrira cette sensation de l'infini. Elle ne ferait qu'amoindrir l'image et corrompre ce sentiment de dépendance, si elle essayait de le préciser, en en dessinant les contours.

Notons-le, en effet, avec insistance, la religion dans ses premiers tressaillements n'est pas un sentiment qui pose en face de soi avec une netteté parfaite l'être dont nous dépendons ; elle n'en saisit que des fragments, elle n'en a que des visions partielles. Mais elle naît toujours et partout quand c'est vraiment de la religion et non une simple tradition, dans les lieux très saints de notre personnalité spirituelle, cherchant cet être sans aucun doute, tendant vers lui toutes ses cordes, mais ne souffrant pas qu'il lui soit montré du dehors. C'est du fond de l'âme qu'il doit surgir.

Sans doute, nos sentiments chrétiens auxquels nous devons une belle hérédité voudraient nous arracher, dès l'abord, une affirmation plus précise et nous pousser à dire que la religion est la conscience immédiate qui nous rattache à Dieu. Pour un manuel destiné à l'enseignement pratique, ce chemin est sans doute le plus court et le plus sûr. Pour le disciple du Christ qui reçut du Christ la révélation intime et consolante du Père, cette expression s'élève à la hauteur d'une oraison. Mais souffrez que je ne monte point si haut et qu'en parlant de l'objet ou de l'être qui détermine notre dépendance je demeure intentionnellement dans l'imprécision. N'entrons point sur le terrain de la connaissance, demeurons sur celui de la religion, cherchons sa substance initiale, le fait simple et universel.

Rappelons-nous que des milliers de siècles furent néces-

saires à l'humanité pour chercher et trouver Dieu. Elle l'a cherché au travers d'expériences douloureuses ; elle a sondé les astres du ciel, elle s'est adressée à sa propre pensée pour créer son Dieu, après avoir cru longtemps le trouver dans les frissons de la nuit ou les terreurs de l'orage ; elle ne l'a point trouvé et comme le sage du livre des Proverbes, si nous en croyons un texte restauré, elle peut certes dire : « Je me suis fatigué, je me suis fatigué à chercher Dieu [1]. » Mais lorsque les temps furent accomplis, l'âme humaine a enfin entendu celui qui lui disait sous mille formes : « Je ne suis pas hors de toi, je suis en toi ; ton sanctuaire intime est le seul lieu où tu puisses réellement me saisir. Nul ne vit jamais Dieu, le Fils qui est au sein du Père est celui qui nous l'a révélé. » Et l'on voudrait, en face de cette longue et lente révélation intérieure qui subit dans les sentiers de l'histoire des marches et des contre-marches, que nous affirmions tout de suite que le sentiment religieux suppose nécessairement la croyance en Dieu ? On a vivement reproché à Schleiermacher d'avoir prétendu que le sentiment religieux peut exister sans cette croyance. Rendons-nous coupable du même scandale. D'aucuns et des mieux intentionnés, dans leurs conceptions aussi sincères que naïves, voudraient même nous demander de quel Dieu nous parlons. Dieu transcendant ? Dieu immanent ? Dieu personnel ? Dieu force ? *Ignoramus* et *ignorabimus*.

Non, la psychologie qu'appuie indubitablement une longue série de faits historiques, proteste contre ces prétentions enfantines, plus simplistes que réellement pieuses. Nous ne saurions ici ni ne voulons si nous le pouvions, décrire aucune entité quelconque. Personne ne vit jamais Dieu, répétons-nous avec le théologien, sinon celui qui nous l'a fait connaître et Celui qui nous l'a fait connaître ne nous l'a fait connaître que parce qu'il sentit et vit Dieu en lui, et le grand Voyant nous invite à marcher sur les mêmes sentiers pour atteindre les mêmes cîmes radieuses.

[1] Prov. XXX, 1.

Nous disons donc que l'objet qui détermine notre dépendance ne nous importe pas présentement, si essentiel qu'il nous paraisse et si curieux que nous soyons de le connaître. Le seul élément capital est ce *sentiment* même de dépendance, cette vibration de notre être, ce phénomène psychologique qui reste spécifiquement la source de la religion. Laissons à ce sentiment ce qu'à son origine il peut avoir d'imprécision, d'incapacité ou d'embarras à se définir. Le préciser en lui fixant des contours, c'est déjà le déflorer et souvent le fausser, c'est déjà ajouter à la religion son expression théologique. Je conviens après cela que demeurer à la définition d'un Schleiermacher qui fit de la religion le sentiment de l'infini, de notre communion avec l'univers, comme l'a fait après lui et par d'autres méthodes Max Müller[1], c'est prêter le flanc à des malentendus et même à des méprises graves qui peuvent se traduire et se sont parfois traduites dans les faits. Il n'en reste pas moins vrai, et dans ce sens je donne encore raison au théologien dont je célèbre le centenaire, qu'il est de toute importance de saisir ce sentiment, ce phénomène psychologique dans sa pureté et sa simplicité spécifique. Le tort, en tous cas le danger, est d'en demeurer là et de croire avoir exprimé toute la religion avec ses radiations infinies quand on n'a saisi que le fait primaire initial.

Si je ne m'abuse, le danger de l'heure présente serait plutôt de tomber dans l'excès contraire, tant il est vrai que l'esprit a peine à dégager les faits de tous les éléments qui les enveloppent. Souvenons-nous que nous faisons de l'analyse, quitte dans la suite à faire entrevoir les synthèses.

Ainsi de très bons esprits, qui en somme nous accordent l'essentiel de notre définition, ajoutent néanmoins que si la religion est un sentiment, elle est aussi en quelque mesure intelligence et volonté. Ils ont raison et ils ont tort. Ils ont tort en ce qui regarde le phénomène psychologique de la religion, analysé dans ce qu'il a de spécifique. A ce point de vue il est uniquement et essentiellement sentiment. Ils ont

[1] Max Müller, *De l'origine de la religion.*

raison, si l'on songe à l'unité des facultés spirituelles qui toutes sont à des degrés divers intéressées aux phénomènes spirituels. Mais ici encore faut-il prendre un soin extrême d'éviter les méprises. Nous ne disons donc pas avec l'un de nos meilleurs manuels catéchétiques que « la religion est un ensemble de sentiments, d'actions et de pensées par le moyen desquels l'homme entre en rapport avec Dieu, son créateur[1], » mais nous disons que la religion est un sentiment de dépendance, qui, comme tout sentiment conscient, produit *nécessairement* des représentations intellectuelles, des dogmes si vous le voulez, qui avec une égale nécessité détermine des actes ou une certaine manière de vivre. Mais ni ces représentations intellectuelles, ni cette morale, ne sont à proprement parler le phénomène religieux lui-même, ils n'en sont que les produits nécessaires, les conséquences, sous formes de dogmes d'une part, d'art de vivre d'autre part.

Cette précision obtenue, entrons plus avant dans l'analyse du phénomène. Prenons un sentiment quelconque. Nous y discernons d'abord, ce sentiment lui-même, sans autre détermination. Il est intense ; il est faible ; il est confus ; il est douloureux ; il est agréable, etc. Quand arrive-t-il à se définir ? Lorsqu'il a réussi à prendre corps dans la pensée. Nous distinguons donc deux degrés que la réalité ne sépare pas d'une manière appréciable, mais que l'analyse différencie aisément. On pourrait même relever un troisième degré, que nous notions tout à l'heure : celui où le sentiment produit une détermination de la volonté, un acte ou des actes. Nous avons donc trois moments : le sentiment lui-même, qui est la religion proprement dite, lorsqu'il manifeste notre dépendance, puis son intellectualisation ou le jugement ontologique ou qualificatif qui l'accompagne, en troisième lieu les déterminations, les actes dont-il est l'excitateur.

Le sentiment et son intellectualisation comme son activité productrice varient précisément d'intensité, varient surtout

[1] Emery et Fornerod, *Le royaume de Dieu*, 1898.

dans l'expression qui les caractérise et dans les actes produits, suivant les âges de l'histoire. Le dernier degré est surtout très faible aux origines ; nous pouvons le taire absolument. Le sauvage et l'enfant personnifient volontiers les objets de l'univers auxquels ils se heurtent ; ils leur attribuent leur propre personnalité. Le fétiche ne devient fétiche que parce que l'adorateur lui donne une âme comme la sienne, l'*anime* d'une vie analogue à la sienne. Plus tard l'homme s'élève à l'abstraction, il fait des synthèses, il personnifie d'une façon plus large les forces de la nature, par exemple, et leurs diverses manifestations, celles qu'il craint et celles qui le protègent. Ce sont là, non des hypothèses, mais pour une très longue période, des réalités métaphysiques, si je puis ainsi parler, qui se cristalliseront, par exemple, dans les grands mythes de l'Inde ou de l'Orient, et qui sous des formes appropriées émigreront en Grèce et à Rome. Le civilisé exprimera sa dépendance, son sentiment proprement religieux, d'autre façon. Les héritages de l'histoire et l'expérience, comme l'observation des choses, l'ont doué d'un sentiment plus épuré, moralement et religieusement plus intense ; il tend vers le spirituel, avec des retours de barbarie bestiale, hélas ! sous l'inspiration de Celui qui se déclare la lumière du monde, quelquefois en des rayonnements plus pâles. A ces divers moments, qui sont des heures plusieurs fois séculaires, correspondent avec le même fond de dépendance, des expressions et des attitudes diverses. Elles disent à l'homme le ou les êtres, le ou les objets qui le déterminent et le modifient.

Dans ce sens, nous donnons pleinement raison à l'axiome kantien rappelé par Pfleiderer et repris par Chantepie de la Saussaye[1] : *Begriffe ohne Anschauungen sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind.* En d'autres termes, le sentiment religieux aboutit nécessairement à des représentations. Mais la religion, n'en déplaise à l'hégélianisme, n'est

[1] Chantepie de la Saussaye, *Die vergleichende Religionsforschung und der religiöse Glaube.* Freibourg, i. B. 1898.

pas la représentation, même s'élevant à « l'idée pure », elle est le fait intérieur, psychologique, indépendant de sa représentation plus ou moins juste, plus ou moins spirituelle. Si l'on m'a compris, il ne sera pas trop paradoxal de dire qu'il est des hommes religieux qui n'ont pas une croyance (je dis croyance et non pas foi) déterminée, précise en ce qui concerne par exemple Dieu, la source de l'être.

Une page très connue d'Auguste Sabatier met en un beau relief la pensée que nous exprimons. Nous aimons à la reproduire avec une légère correction qu'on verra tout-à-l'heure.

« Voici, dit l'éminent écrivain, dans un de nos temples une grande foule réunie pour adorer. Il y a dans cet auditoire peut-être de pauvres vieilles femmes ignorantes et passablement superstitieuses, des hommes de la classe moyenne teintés de quelque littérature, des savants et des philosophes qui ont médité Kant et Hegel, voire même des professeurs de théologie, pénétrés jusqu'à la moelle de l'esprit critique. Tous se prosternent en esprit et adorent, tous parlent la même langue apprise dans leur enfance, tous répètent du cœur et des lèvres : *Je crois en Dieu le Père tout-puissant.* Je ne sais, s'il y a sur la terre un spectacle plus touchant, quelque chose de plus rapproché du ciel. Tous ces esprits si divers et qui seraient peut-être incapables de se comprendre dans la seule sphère de l'intelligence, communient réellement entre eux, un même sentiment les pénètre et les anime. L'unité morale dont parlait Jésus quand il disait : *Qu'ils soient un, comme nous sommes un*, est momentanément réalisée sur la terre. Mais croyez-vous que ce mot *Dieu* prononcé par toutes les lèvres, éveille dans les esprits la même image? La pauvre vieille qui se souvient encore des enluminures de sa vieille Bible entrevoit la figure du Père éternel avec une grande barbe blanche et des yeux brillants et brûlants comme la braise. Son voisin sourirait de ce naïf anthopomorphisme. Il a, lui, la notion déiste, rationnellement établie dans son cours de philosophie de collège. Or cette notion paraîtra grossière encore au disciple de Kant, pour qui toute idée positive de Dieu est contradictoire et qui se réfugie pour échap-

per à la contradiction dans celle de l'Inconnaissable. Pour tous cependant le *dogme de Dieu* subsiste [1]. »

Nous dirons un peu différemment et peut-être plus exactement que M. Sabatier : Pour tous *Dieu*, non pas le dogme, subsiste. Un même sentiment religieux, j'allais dire une même foi, les pousse à l'adoration, les inspire et crée leur communion spirituelle, mais leur état intellectuel leur impose des images différentes de l'être divin. C'est là toute la différence entre la religion et la théologie, entre la foi et l'expression intellectuelle de la foi. C'est ce qui fait, dira M. Buisson, qu'un Leibnitz ou un Spinoza, un Luther ou un Kant sent une parenté véritable entre lui et la pauvre paysanne qui porte un cierge à la madone ou égrène son chapelet en récitant le *Pater* [2].

Mais si la religion est avant tout et partout la conscience de notre dépendance de l'être divin, M. Guyau et la gauche hégélienne, qui partent, il est vrai, de prémisses sensiblement différentes, n'ont-ils pas raison de prédire la fin graduelle et peut-être prochaine de l'ère de la religion, et l'ouverture de la période d'irréligion au sens de M. Guyau et très probablement, selon moi, au sens propre de ce terme ? Il ne serait donc pas vrai ce mot profond de Secrétan : « L'humanité sans Dieu n'est pas l'humanité [3]. »

En effet, quel canal nous apporte le sentiment religieux ? Notre heurtement avec l'univers. Il est, avons-nous vu, d'après Schleiermacher « une action de Dieu sur nous, produite par l'action du monde sur nous. » Comment, dès lors, mérite-t-il le nom d'*immédiat*. Ce sentiment, à première vue, est tout ce qu'il y a de plus médiat, puisqu'il a pour excitateur le monde fini. Dans l'*Année philosophique* [4], à propos d'un problème voisin du nôtre, M. Pil-

[1] Sabatier, A., *De la vie intime des dogmes*. Cette page est reproduite dans l'*Esquisse d'une philosophie de la religion*.

[2] Ouv. cité, p. 126.

[3] *Civilisation et croyance*.

[4] *Année philos*. VIIIe. 1897. Faisant allusion aux pages 156-161 de mon livre sur *Le Surnaturel* (Payot 1898), M. Pillon s'exprime ainsi : « Comment, dirons-

lon nous pose la question. Voici l'objection, telle que nous l'avons saisie. Si la religion est un sentiment de dépendance immédiate, elle devrait disparaître à mesure que l'homme mieux informé connaît plus exactement les causes réelles de sa dépendance et remplace le sentiment de causalité divine des anciens âges par la connaissance scientifique des causalités naturelles. Le catéchisme positiviste verrait donc exactement les choses en statuant la succession de l'âge religieux et de l'âge métaphysique qui aboutit à l'âge scientifique.

Tum pater omnipotens subito perfregit Olympum.
Fulmine excussit....

dit Ovide. Poésie à part, nous ne disons plus, ou si nous le disons encore, c'est par pure habitude ancestrale, *Jupiter tonat*, Jahvé lance la foudre ; mais nous parlons des décharges électriques. Ainsi Dieu se retire de plus en plus en son ciel profond, la connaissance progressive de l'univers le fait évanouir comme un fantôme.

L'avouerai-je ? Cette objection positiviste plus que néo-criticiste m'a longtemps préoccupé ; mais, tout compte fait, elle est plus formelle que réellement forte.

Je sais bien, et qui ne le sait pas ? que la piété ne prend conscience de Dieu que par le monde phénoménal. L'apôtre Paul disait déjà que les divines perfections se peuvent connaître par le spectacle des œuvres du Créateur. Voltaire et une légion d'autres ont fait de même. Les phénomènes plus intimes et bien plus propres à nous faire saisir nos dépendances, tels que nos douleurs et nos libérations, sont la plupart du temps des causes importantes de vision. Mais le sentiment religieux n'en reste pas moins immédiat ; l'immédiateté est sa nature propre, il a précisément pour caractère distinctif de ne pas poser les causes secondes, même celles qu'il connaît, de s'élancer d'un bond vers l'absolu et de rat-

nous, ce sentiment de dépendance *immédiate* pourrait-il subsister, si l'idée de l'activité immédiate de Dieu tend à disparaître à la lumière de la science, si le surnaturel consiste uniquement, comme le veut M. Chapuis, dans la causalité divine sentie *au travers* et par *le moyen* des lois phénoménales ? » P. 223.

tacher sa vie à l'absolu. Cette spontanéité, cette immédiateté est un des traits spécifiques de la religion, qui ne nie pas les causes secondes, scientifiques ou autres, mais qui les néglige et ne les pose jamais. Elle demeure par conséquent, malgré les causes secondes; ces dernières ne détruisent en rien ce sentiment spécifique ; elles s'y usent et s'y brisent comme la lame la mieux aiguisée sur le rocher de granit.

Essayez de vous remémorer les frissons de la piété, ce frisson qui vous a saisi, sous la majesté solitaire des cathédrales, en présence des spectacles de la mort ou de ceux de la nature terrifiante, grandiose ou enchanteresse, en un mot, évoquez les souvenirs, car vous êtes hommes et vous avez de ces souvenirs-là, cette vie intime, ce mouvement de l'être qui vous porte vers Dieu. Dieu est là, Dieu l'a fait, j'ai vu Dieu ! Ces expressions et ces expériences resteront éternellement celles de la piété. Comme le dit si bien Chantepie de la Saussaye, seule est efficace la foi qui nous ouvre un autre monde, et celui-là seul est prophète qui peut dire : « Dieu m'a parlé[1] ». Je serai plus osé et je dirai, tout ce qui précède explique ma pensée, que tout homme vraiment religieux est prophète et que nul n'est religieux s'il ne peut dire : Dieu m'a parlé.

Je suppose, pure et impossible hypothèse, que dans dix siècles, l'humanité ait épuisé la science de l'univers. Elle connaîtra la matière et ses phénomènes et possèdera toutes leurs lois jusqu'au moindre détail. Elle n'aura pas chassé Dieu, même alors que cette humanité savante aurait encore, comme l'ignorante de ce jour, des idolâtres qui fassent de la « science » le fétiche des fétiches. Le sentiment de dépendance immédiate subsistera plus fort que jamais, tant la religion est indéracinable au cœur des hommes, malgré la diversité des formes qu'elle a revêtue et qu'elle revêtira encore à travers le temps. Cette immédiateté est un autre nom de la communion, que nient seuls ceux qui mêlent encore au sentiment de dépendance, je ne sais quelles scories intellectuelles.

[1] Opuscule cité.

Dépendance, immédiateté, communion, qu'est-ce que cela, sinon des termes qui expriment sous diverses faces le sentiment, dont la *solidarité* forme la synthèse. Nous montons d'un degré notre affirmation première et nous disons : la religion est le sentiment que nous avons, plus ou moins vif, plus ou moins pénétrant de notre solidarité universelle. Elle est l'expression même de notre solidarité universelle. Cette pensée, peut-être mieux saisie aujourd'hui qu'il y a un siècle, ressort pourtant assez nettement des *Discours*. Il est vrai que les successeurs de Schleiermacher, que les circonstances philosophiques et religieuses ont plutôt tourné vers les thèses purement individualistes, ont involontairement laissé dans l'ombre ce côté capital et essentiel du problème.

Essayons de le mettre en pleine lumière, de faire entrevoir tout au moins la vastitude de ces horizons.

Solidarité avec l'*universum* tout d'abord. Par des chemins divers, elle nous conduit au sentiment de la présence de Dieu. Selon les stages de l'évolution cette solidarité *subie* produit des répercussions variées. Sombres et terrifiantes, elles engendrent la cruauté, les sacrifices sanglants, par exemple. Ou bien, réactions viriles et résistantes, elle font naître tous ces besoins, tous ces désirs d'échapper à l'oppression de la nature. Lorsque la fatalité relative des phénomènes s'est emparée de la conscience, l'homme renonce aux tentatives de les conjurer. N'attendant plus de miracles, il entre dans les voies de l'obéissance, il devient conscient d'une solidarité à laquelle il ne saurait échapper et qu'il doit moralement accepter dans la mesure où les moyens de dompter les phénomènes ou de les prévenir sont impossibles (le phénomène de la mort individuelle, par exemple).

La nature n'est pas tout ; elle n'est pas, quoiqu'il en semble, la plus forte de nos chaînes ; chaque jour d'ailleurs, sans rompre un seul anneau, nous en rend plus maîtres. En face de l'homme, il y a l'homme, limite et obstacle, occasion de choc, *homo homini lupus*. De ce contact naissent également des réactions diverses. L'histoire nous montre d'abord des

combats, puis des compromis et finalement des devoirs sociaux et individuels.

Ces considérations nécessairement brèves puisqu'elles sont comme une vue à vol d'oiseau sur des siècles d'histoire, nous conduisent à quelques considérations que je note ici, parce qu'elles nous conduiront à un second chapitre de notre étude.

Si la religion est la synthèse de toutes nos dépendances, de toutes nos solidarités, depuis la plus haute, celle qui nous rattache à la source de l'être, jusqu'à la plus inférieure des dépendances en face de l'homme et de la nature, qui nous dictent notre conduite, cette religion, cette piété qui l'épanouit, revêt un caractère éminemment *sociologique*. C'est essentiellement pour cette raison et pour nulle autre que la marche des religions est dans un rapport absolument intime avec celle des civilisations, qui sont dominées et inspirées par cette force sociale, la plus puissante et la plus incompressible des forces sociales. Dans un très beau livre [1] que je me souviens d'avoir lu jadis, et que rappelle avec respect Chantepie de la Saussaye, notre compatriote Emile Trottet d'Yverdon, qui fut pasteur à Stockholm, a très exactement nommé les religions le génie des civilisations. Plus encore que ne pouvait en son temps le pressentir M. Trottet, le facteur religieux joue le rôle prépondérant et directeur. Il impose aux divers moments de l'évolution humaine son cachet caractéristique. L'histoire a montré jusqu'ici que sans religion, quelles que soient d'ailleurs ces religions, les civilisations s'épuisent et s'écroulent, tant la religion est la fonction centrale de notre être social et individuel. Nous revenons ainsi à la pensée de Secrétan rappelée plus haut : « L'humanité sans Dieu, n'est plus l'humanité. »

Mais pour que Dieu, et ici je songe au Père devant lequel se prosternent les chrétiens, surgisse, pour qu'il se fasse en quelque sorte et émerge des ténèbres du passé, pour que

[1] *Du génie des religions et des civilisations.*

soit révélée la religion vraiment morale qui concentre toutes les solidarités et proclame en une unité indestructible le *Tu aimeras Dieu,* et *Tu aimeras le prochain*, il faut que par une élévation graduelle, ou pour mieux dire, par une révélation progressive, venue non du dehors, mais du dedans, l'homme soit frappé d'une vision profonde et distincte. En cette vision, il perçoit Dieu à son image, ou, ce qui revient au même, il reconnaît que Dieu l'a fait à son image et qu'il lui appartient de réaliser dans son être toute cette image, finalité dernière de sa vie, souverain bien absolu. Horizons immenses qui poussent à la prière de Celui qui a contemplé Dieu : « Qu'ils soient un, comme nous sommes un[1]. »

Dès ce moment, lorsque se lève sur notre ciel l'étoile qui éclaire nos ténèbres et ne se couchera plus, mais resplendira d'un éclat sans cesse grandissant, la solidarité religieuse s'illumine ; elle enrichit historiquement la religion d'une exigence et d'un attribut, qui seulement alors apparaît dans son plein.

La solidarité, a-t-on dit souvent, est un fait et non pas un devoir. Vous avez raison, c'est un fait, le plus incontestable des faits, le plus rigide des faits et vous en apportez mille preuves troublantes, l'hérédité physique et morale, par exemple, qui trop souvent pour une trop large part nous a faits ce que nous sommes. Pareil aux ondes que crée un caillou jeté dans le vaste océan, le retentissement de nos actes va à l'infini, et il faut peut-être des siècles avant que le flot s'épuise. Nous contribuons tous ainsi à l'harmonie ou à la désharmonie universelle. Oui la solidarité est un fait et même un fait nécessaire, qui en soi n'a rien de moral, ni d'immoral. Mais, d'autre part, c'est un fait qui peut et doit devenir un devoir, qui s'élève à la noblesse morale, qui crée des devoirs, quand il est volontairement accepté avec toutes les tâches et toutes les conséquences qui en découlent.

Or cette acceptation de la solidarité et cette réalisation de

[1] Jean XVII, 23.

la solidarité sont l'essence même des religions supérieures. Celles-ci, mieux que les échelons inférieurs, montrent à l'homme ses devoirs, en face de toutes les dépendances qui l'enveloppent. La lumière a lui dans les ténèbres. Elle dit que soit faite dans l'univers la volonté du Père. Ainsi fut créée la religion, dont vivent à cette heure directement ou indirectement la presque totalité des civilisés. Elle a son histoire, ses caractères et ses forces inépuisables de renouvellement et de croissance indéfinie. Nous les dirons dans un second chapitre de cette étude.

LE CANTIQUE DE DEBORA

PAR

C. BRUSTON

Le magnifique chant de victoire connu sous le nom de cantique de Debora (Jug. V), l'un des monuments les plus anciens et les plus importants de la poésie lyrique des Hébreux, renferme encore, malgré tous les commentaires dont il a été l'objet, de nombreuses obscurités. Ce sont ces obscurités que nous voudrions essayer d'éclaircir, au moins en partie, dans les notes suivantes.

Cette poésie nous paraît se diviser assez naturellement, d'après le sens, en quatorze strophes, suivies d'un épiphônème, que nous allons étudier successivement, en nous attachant surtout aux passages qui ne nous semblent pas avoir été jusqu'ici suffisamment élucidés.

Première strophe. (v. 2 et 3.)

Quand on laisse flotter les chevelures en Israël,
quand le peuple se montre plein d'ardeur, bénissez
[l'Eternel. (v. 2.)

Il ne s'agit pas là uniquement de ce que le peuple d'Israël fit lors de la bataille contre les Cananéens que le poète va célébrer, mais de ce qu'il a fait souvent, au moment du danger. Et toutes les fois qu'il le fait, il faut en bénir l'Eternel.

Le sens de ב avec l'infinitif est en général *quand*. Il n'y a pas lieu d'en chercher un autre. Il est extrêmement douteux qu'il pût indiquer grammaticalement le sujet pour lequel il

faut bénir Dieu, comme on l'admet ordinairement, quoique, *en fait*, ici il l'indique, mais seulement d'une manière *implicite*: *bénissez* [-en] l'*Eternel*.

Le sens du premier vers est assez obscur et très contesté. La plupart traduisent, d'après les LXX :

De ce que des chefs ont pris le commandement en Israël.

Mais ni le verbe ni le substantif, — qui appartiennent à la même racine, et qui sont assez usités, — n'ont jamais une telle signification. Le verbe פרע est actif; il signifie *lâcher*, *laisser aller*, soit un peuple qui se révolte (Ex. XXXII, 25), soit un conseil, une voie qu'on devrait suivre (Prov. I, 25; IV, 15, etc.), soit la tête, c'est-à-dire les cheveux, d'une femme (Nomb. V, 18) ou d'un homme (Lév. X, 6; XXI, 10; XIII, 45), en signe de deuil ou de tristesse. Par une suite assez naturelle de cette dernière application, le substantif פֶּרַע signifie *chevelure* (Nomb. VI, 5; XLIV, 20; au pluriel, Deut. XXXII, 42, et ici).

C'est sans raison qu'on a donné à ce mot, dans ces deux derniers passages, un sens tout différent de celui qu'il a dans les autres. Dans le premier, rien absolument ne s'oppose à ce qu'on traduise :

J'enivrerai mes flèches de sang,...
du sang des blessés et des captifs,
de la tête *de chevelures* de l'ennemi (Deut. XXXII, 42),

c'est-à-dire : de la tête *chevelue*[1] de l'ennemi.

Et ce qui montre qu'il faut traduire ainsi, c'est le passage parallèle du Psaume LXVIII (v. 22) :

Oui, Dieu fracassera *la tête de ses ennemis*,
le crâne de *poil* (c'est-à-dire *poilu*) de celui qui marche
[dans ses forfaits.

D'après ces deux textes, qui se confirment l'un l'autre, les guerriers laissaient pousser leurs cheveux, et une chevelure

[1] Ou plutôt *des têtes chevelues*. Quand deux substantifs sont reliés par l'état construit, leur pluriel se forme en mettant au pluriel les deux, ou bien seulement le premier ou *le second*, comme ici.

abondante était considérée (cela est assez naturel) comme une signe de force. Qu'on se rappelle la chevelure de Samson, d'Absalom, des héros d'Homère. Mais s'il en est ainsi, quelle difficulté y a-t-il à traduire, au début du cantique de Debora :

Quand on laisse aller les chevelures en Israël....

c'est-à-dire : Quand les guerriers se préparent au combat ?

En tout cas, le verbe étant *actif*, il est clair que le substantif qui le suit est un *accusatif* (ou régime direct), et non un nominatif (ou sujet). Ce qui exclut l'interprétation ordinaire. Il en est ainsi, — et il ne peut guère en être autrement, — dans les locutions, très fréquentes, où un verbe est suivi, comme ici, d'un substantif dérivé de la même racine : זרע זרע, *produire une semence,* ריב ריב פ׳, *défendre la cause* de quelqu'un. Même quand le verbe est neutre, comme שוּב *revenir*, il devient actif avec cette construction : שוּב שְׁבוּת פ׳ *opérer le rétablissement de* quelqu'un. Il est donc impossible, ici, que le substantif soit le sujet du verbe qui le précède ; d'autant plus qu'alors celui-ci serait *neutre*, tandis qu'il est toujours *actif*. On voit que cette locution s'explique assez naturellement par le sens ordinaire du verbe et du substantif dont elle se compose. Il n'y a donc pas lieu de leur attribuer, ni à l'un ni à l'autre, une signification arbitraire, qu'ils n'ont jamais, qu'ils ne peuvent pas avoir.

Sur l'ardeur ou plutôt la *bonne volonté* du peuple au début d'une guerre, cf. Ps. CX, 3, etc.

Ecoutez, rois !
prêtez l'oreille, princes !
Moi à l'Eternel, moi je vais chanter,
je psalmodierai à l'Eternel, le Dieu d'Israël. (v. 3.)

Le parallélisme des deux premiers vers est trop complet (cf. Ps. II, 2) pour qu'il soit permis de n'en faire qu'un seul, — comme dans le texte hébreu. Ce n'est pas le seul endroit où la coupure n'ait pas été faite exactement.

2e strophe. (v. 4 et 5.)

Eternel ! quand tu sortis de Séir,
quand tu t'avanças du pays d'Edom,

La terre trembla,
les cieux aussi coulèrent,
[les nues aussi coulèrent d'eau]
Les monts s'ébranlèrent de devant l'Eternel,
[c'est le Sinaï] ou : [ce Sinaï]
de devant l'Eternel, le Dieu d'Israël. (v. 4 et 5.)

A quoi fait allusion cette strophe ? A la théophanie qui eut lieu au Sinaï lors de la promulgation de la Loi, comme semble l'indiquer la mention du Sinaï ? A la conquête du pays de Canaan par les Hébreux ? Ou à la victoire qu'ils venaient de remporter sur les Cananéens, et qui fait le sujet du cantique ? Les trois opinions ont été soutenues par des arguments plus ou moins valables.

Le début : « Eternel, quand tu sortis de Séir » etc., ne peut raisonnablement se rapporter qu'au moment où, à la fin du séjour au désert, les Israélites s'avancèrent, l'arche de l'Eternel en tête (Nomb. X, 35), pour s'emparer du pays de Canaan, d'abord à l'est, puis à l'ouest du Jourdain (Nomb. XXI et suiv.). Cf. Deut. XXXIII, 2 ss. ; Hab. III, 3 ss. Cf. aussi Ps. LXVIII, 8 ss.

Malheureusement, on ne voit pas, dans cette supposition, ce que vient faire, vers la fin de la strophe, la mention du Sinaï. (v. 5.)

A cause de cela, la plupart des commentateurs ont admis que cette strophe parle de la théophanie du Sinaï[1]. Mais quand l'Eternel partit de Séir ou du pays d'Edom, ce n'était pas pour aller au Sinaï ; c'était, au contraire, pour s'en éloigner encore davantage, puisque c'était pour se diriger vers l'est de la mer Morte et du Jourdain. — On ne voit pas non plus le rapport qui pourrait exister entre la promulgation de la Loi au Sinaï et le sujet du cantique.

Enfin, quelques-uns ont cru que le poète fait ici allusion à la venue de l'Eternel au secours de son peuple, dans la guerre récente contre les Cananéens.

Il aurait dit que l'Eternel est sorti de Séir, parce que pour

[1] En traduisant : *ce Sinaï*, ce qui n'est guère admissible, surtout dans une poésie si ancienne.

venir du Sinaï (son séjour habituel ?) en Canaan au secours d'Israël, il aurait traversé le pays d'Edom (à vol d'oiseau). Mais, outre qu'une telle interprétation est déjà assez forcée en elle-même, il faut admettre que, d'après le poète, le séjour de Jahveh était encore de son temps au mont Sinaï. Or qu'est-ce qui autorise une telle supposition ? D'après tous les récits du Pentateuque et du livre de Josué, l'Eternel accompagna son peuple en Canaan pour lui donner la victoire. Il faudrait donc admettre qu'il avait ensuite quitté l'arche pour retourner au Sinaï. Ce n'est guère vraisemblable. Le séjour de Jahveh était l'arche ou le ciel. Cf. Ps. II, 4 : « Celui qui habite dans les cieux, » etc.

On allègue, pour preuve que l'Eternel était censé faire son séjour au Sinaï, même plus tard, que le prophète Elie s'y rendit à travers le désert et que là l'Eternel se révéla à lui (1 Rois XIX). Mais où voit-on que le prophète fût obligé d'aller jusque-là pour recevoir les révélations de son Dieu? Il les recevait en Israël tout aussi facilement (XVIII, 2, 8, etc.). Il avait fui jusqu'à Beer-Shéba, puis au désert, tout simplement pour sauver sa vie (XIX, 3), et il avait si peu l'idée d'aller chercher Dieu en Horeb qu'il s'assied sous un genêt et demande la mort. Il est vrai qu'il finit par y aller et y reçut une révélation importante. Mais cela ne prouve nullement qu'il ne pût la recevoir que là, ni que l'Eternel fût censé demeurer là plus particulièrement qu'ailleurs. A l'époque de Moïse, à la bonne heure! mais non après le départ des Hébreux et leur établissement en Canaan.

Cette troisième interprétation n'est donc pas plus admissible que la seconde. La première seule s'adapte naturellement aux termes du texte, sauf la mention du Sinaï au v. 5.

Je ne vois qu'un moyen de sortir d'embarras, en laissant au début de la strophe son sens naturel, c'est de considérer les mots *ce Sinaï* ou plutôt *c'est le Sinaï*, comme une glose, — fort ancienne, puisqu'elle se trouve dans le texte parallèle du Ps. LXVIII (v. 9), — ayant pour but d'expliquer le vers précédent :

Les monts s'ébranlèrent devant l'Eternel.

Un copiste aura cru voir là une allusion au tremblement du Sinaï lors de la promulgation de la Loi et aura écrit à la suite : *Ceci (est) le Sinaï*[1]. Il suffit de mettre ces mots entre parenthèses.

Les chapitres VII et VIII d'Esaïe renferment plusieurs gloses du même genre, reconnues depuis longtemps, dont quelques-unes sont justes et quelques autres inexactes, comme celle-ci. Il y en a aussi dans les Psaumes[2] et ailleurs.

Il s'agit donc ici de ce que Dieu fit jadis pour son peuple, lors de la conquête du pays de Canaan :

La terre trembla;
les cieux aussi coulèrent,
[les nues aussi coulèrent d'eau],
Les monts s'ébranlèrent de devant l'Eternel,
de devant l'Eternel, le Dieu d'Israël.

Que ce soient là des images poétiques, comme il y en a beaucoup chez les prophètes et dans les Psaumes, c'est ce qu'il est à peine utile de faire observer.

Le tremblement de la terre peut représenter celui des habitants du pays de Canaan ; la liquéfaction des cieux, — considérés comme étant en cristal (Ezech. I, 22), — peut faire allusion à l'impuissance des dieux des Cananéens ; l'ébranlement des montagnes représente sans doute celui des puissances politiques, des chefs, qui avaient généralement leur résidence, le centre de leur pouvoir, sur une montagne (cf. Es. II, 2 ; Ps. XXX, 8 etc.).

Mais à quoi peut bien faire allusion le vers :

les nues aussi coulèrent d'eau ?

Tandis qu'il est *contraire à la nature*, au cours habituel des choses, que la terre tremble, que les cieux coulent, que les monts s'ébranlent, il est *tout naturel*, au contraire, que les nues répandent de l'eau. Remarquons aussi que ce vers est bien faible à la suite du précédent, qu'il ne fait guère que répéter. — Je le considère donc aussi comme une glose

[1] C'est l'opinion de Moore. Voir son *Commentary on Judges*, 1895.

[2] Voir C. Bruston, *Du texte primitif des Psaumes*, 1873.

explicative du précédent. Partant de la supposition que tout cela se rapportait aux phénomènes qui accompagnèrent la promulgation de la Loi, le même copiste aura pensé que puisqu'il y eut alors une *nuée* épaisse, des éclairs et des tonnerres (Ex. XIX, 9, 16 ; XX, 18), il y eut aussi de la pluie.

Il y était parfaitement autorisé, car le Psaume LXXVII le dit en propres termes :

> Les nuées répandirent des torrents d'*eau*,
> les nues *tonnèrent*;
> même tes *flèches* (les *éclairs*) volèrent. (v 18.)
> *La terre* s'ébranla et *trembla*. (v. 20.)

L'expression *La terre trembla* (comme ici) a dû surtout faire croire à l'annotateur qu'il s'agissait de la révélation de l'Eternel au Sinaï[1]. Il n'a pas réfléchi que ce qui précède (quand tu sortis de Séir etc.) rend cette interprétation impossible. Mais on sait que la préoccupation du contexte était assez rare chez les anciens interprètes.

Il n'est donc nullement « naturel de conclure de ce passage que la victoire d'Israël sur Sisera avait été facilitée par un violent orage, accompagné d'averses abondantes qui avaient détrempé le sol, rendu difficile la marche des chars et grossi le ruisseau du Kishon au point d'en faire un torrent capable de rouler les cadavres des vaincus jusqu'à la Méditerranée, » comme le veut la *Bible annotée*. Une telle conclusion est impossible, d'abord parce que la strophe entière ne se rapporte pas à la victoire récente des Israélites, mais à leurs victoires anciennes, ensuite parce que, suivant toute probabilité, le vers qui parle des *nuées se fondant en eau* n'est qu'une note postérieure destinée à expliquer le vers précédent, comme nous venons de le montrer[2].

C'est sans doute aussi sous l'influence de ce vers ajouté

[1] Cf. Hébr. XII, 26 : Sa voix *ébranla alors la terre*.

[2] Ce vers ne se retrouve pas dans le texte parallèle Ps. LXVIII, 9. Mais il en est de même de la première moitié du vers suivant. L'auteur de ce psaume a reproduit assez librement ce passage du chant de Debora. La seconde glose (c'est le Sinaï) existant déjà à son époque, il en était sans doute de même de la première.

plus tard qu'a été adoptée la lecture נָזְלוּ (R. נזל), immédiatement après :

les monts *ruisselèrent* de devant l'Eternel.

Mais, d'après un passage du second Esaïe (LXIII, 19 et LXIV, 2), qui fait allusion à ce texte, il faut lire נָזַלוּ (R. זלל) : les monts *s'ébranlèrent*.

Une fois débarrassée de ces deux gloses, la seconde strophe se compose de trois distiques, comme la première.

Ces textes du second Esaïe et le Psaume LXVIII, qui imitent ou reproduisent le texte du livre des Juges, montrent bien que cette strophe parle de ce que l'Eternel fit jadis pour son peuple, lors de la conquête du pays de Canaan, et non de ce qu'il a fait récemment dans la guerre contre Sisera.

3e strophe. (v. 6 et 7.)

La strophe suivante décrit, au contraire, l'état de décadence où Israël était tombé plus tard, du temps de Shamgar et de Jaël, jusqu'à ce qu'enfin Debora se leva.

Aux jours de Shamgar, fils d'Anath,
aux jours de Jaël, les routes avaient cessé ;
Et ceux qui allaient par les chemins allaient par des [routes tortueuses,
le gouvernement avait cessé en Israël, il avait cessé,
Jusqu'à ce que tu te levas, Debora !
jusqu'à ce que tu te levas, mère en Israël ! (v. 6 et 7.)

Encore une strophe de trois distiques. Elle se termine par *Israël*, comme les deux premières par *le Dieu d'Israël*.

Le juge ou plutôt le héros Shamgar est peu connu. Il est mentionné, à la fin du chapitre III du livre des Juges, comme ayant battu les Philistins avec un aiguillon à bœufs. Cette notice elle-même confirme l'état de faiblesse où se trouvaient alors les Israélites, puisque, pour se défendre, ils n'avaient pas d'armes et devaient se servir de leurs aiguillons.

Les jours de Shamgar furent sans doute de peu antérieurs à ceux de Jaël. Ceux de Jaël (la femme qui tua Sisera) sont ceux de Debora elle-même. Le poète qui parle des jours de Jaël comme d'une époque *antérieure*, ne peut donc pas être

Debora, mais doit avoir vécu quelque temps après la mort de de Jaël et de Debora[1].

La conséquence, c'est qu'au dernier distique, il ne faut pas traduire :

Jusqu'à ce que je me levai, Debora,
jusqu'à ce que je me levai, mère en Israël :
mais : Jusqu'à ce que tu te levas, etc.

La première personne du singulier du parfait peut être aussi une deuxième personne féminine archaïque. (Cf. Mich. IV, 13; Jér. XXXI, 20, etc.). Au reste, il serait assez étonnant que Debora se fût nommée elle-même une mère en Israël. Il est beaucoup plus naturel qu'elle soit nommée ainsi par un autre.

A cette époque, il n'y avait plus de routes dignes de ce nom ; c'étaient des chemins tortueux parce qu'ils n'étaient pas réparés ; et ils ne l'étaient pas parce qu'ils n'y avait plus de *gouvernement* en Israël. Tel paraît du moins être le sens du mot rare PeRâZôN, qui se retrouve un peu plus loin. (Cf. aussi Hab. III, 14.) Comme il est construit avec un verbe au pluriel, il faut entendre par là l'ensemble de ceux qui gouvernent.

4e strophe. (v. 8 et 9a.)

A cette description de l'état de décadence du peuple succède celle de son relèvement.

Le verset 8 présente l'une des plus grandes difficultés. Qu'on traduise : Il (Israël) choisit de nouveaux dieux, ou : de nouveaux chefs (?), — à supposer qu'*Elôhîm* puisse avoir un tel sens, — ou encore : Dieu choisit des [hommes] nouveaux (Baraq et Debora) ou des [choses] nouvelles, — à supposer que l'adjectif pluriel masculin signifiant *nouveaux* puisse être traduit ainsi, — ce qui est bien douteux, pour dire le moins, — le rapport avec ce qui suit :

Alors il (Israël) attaqua les portes.
Voyait-on bouclier et lance
parmi quarante mille Israélites ?

[1] Impossible d'admettre, comme on l'a fait si souvent, que, *dans la même poésie*, le même nom désigne d'abord un inconnu, puis la femme bien connue qui tua Sisera.

est également malaisé, pour ne pas dire impossible, à découvrir.

Il y a là évidemment quelque faute de copiste. Heureusement, elle n'est pas très grave. Le texte primitif devait porter חרשים. La confusion du ר et du ד est aussi fréquente qu'elle est aisée[1]. Je traduis donc :

Dieu choisit *des ouvriers ;*
alors on attaqua les portes (des ennemis).
Voyait-on bouclier et lance, etc.

La relation entre le premier vers et les suivants est alors très claire : Dieu, par l'organe de Debora, choisit, non des guerriers (il n'y en avait pas), mais des manœuvres (laboureurs, bûcherons, vignerons, etc.). C'est avec une telle troupe qu'on attaqua les villes fortes des Cananéens. Elle s'était armée comme elle avait pu, — de serpes, de faulx, de haches, etc. ; on n'y voyait donc ni bouclier, ni lance : aucun instrument de guerre, — ni pour la *défense* ni pour l'*attaque ;* — rien que des instruments de travail, transformés tant bien que mal en armes de guerre. (Cf. Joël IV, 10.) De même, Shamgar avec un aiguillon, David avec sa fronde vainquirent leurs ennemis. *Dieu*, dit saint Paul, *choisit* les choses faibles du monde pour confondre les fortes. (1 Cor. I, 27.)

Mon cœur est aux officiers d'Israël,
qui se montrent pleins d'ardeur parmi le peuple.

Il faut être d'autant plus reconnaissant aux chefs israélites, qui ne craignirent pas d'engager une lutte en apparence inégale et marchèrent vaillamment au combat, au milieu d'un peuple, c'est-à-dire d'une troupe si mal armée.

Encore une strophe de trois distiques.

5e strophe. (v. 9b-11a.)

Avec la cinquième strophe, les difficultés redoublent. Malgré toutes les obscurités de détail, il me paraît clair cependant que le poète exhorte les voyageurs à bénir Dieu pour

[1] Dans 2 Sam. XII, 31, il faut lire au contraire העביד au lieu de העביר.

ses bienfaits : tandis qu'auparavant les routes étaient impraticables, maintenant on peut voyager commodément.

La fin du v. 9 : « Bénissez l'Eternel ! » ne peut être rattachée à ce qui précède. Mais elle se relie sans peine à ce qui suit. Et l'impératif pluriel שִׂיחוּ (v. 10) parallèle à *Bénissez l'Eternel*, l'exige :

> Bénissez l'Eternel, vous qui montez des ânesses reluisantes,
> assis sur des vêtements ;
> Et vous qui marchez sur le chemin, parlez (?). (v. 10.)

Les voyageurs sont divisés en deux catégories : ceux qui vont à âne (les chevaux ne furent introduits en Israël que sous le règne de Salomon) et ceux qui vont à pied.

M. Reuss et la *Bible annotée* voient ici « les diverses classes du peuple : 1° les gens de haute qualité qui montent des ânesses blanches (?), 2° les gens aisés qui, *dans leurs maisons* (!), reposent sur de moelleux tapis, 3° les plus pauvres, qui voyagent à pied. »

Mais entre ceux qui vont à âne et ceux qui vont à pied, il n'est pas naturel d'intercaler ceux qui sont assis chez eux. — Il n'est question là que des voyageurs, dont les premiers, ceux qui chevauchent des ânesses brillantes (bien nourries et bien entretenues ; — le terme original ne se rapporte pas à leur *couleur*, mais à leur *éclat*), sont en même temps assis sur des vêtements, servant de housse ou de couverture. On se souvient que les disciples de Jésus mirent, de même, des *vêtements* sur l'ânon qu'il monta pour entrer à Jérusalem. (Mat. XXI, 7 et parall.)

De quoi les voyageurs doivent-ils bénir Dieu ? C'est ce qui doit être exprimé par le début du verset 11, qui est certainement l'un des passages les plus obscurs de tout le poème : « par l'effet de la voix (ou du bruit) de מחצצים entre des משאבים. »

Il doit y avoir un rapport intime entre ce vers et ceux où le poète a décrit précédemment l'état des chemins à l'époque de Shamgar et de Jaël (v. 6). En effet, dans les deux passages il est également question des *voyageurs* et du *gouvernement* d'Israël.

La préposition מִן dans מִקּוֹל *par l'effet de la voix* (ou du bruit) *des...* indique la cause de la joie et de la reconnaissance envers Dieu que doivent maintenant éprouver les voyageurs. Le motif de cette joie, c'est la voix ou plutôt le bruit que font des מחצצים entre des משאבים. Quel est le bruit qui peut réjouir des voyageurs? C'est sans doute celui que font ceux qui réparent des chemins tortueux. Ce participe pluriel doit donc désigner de quelque façon les ouvriers qui travaillent à cette réparation.

Le substantif pluriel qui suit, dérivant d'une racine qui signifie *puiser*, ne peut guère désigner que des endroits où l'on puise de l'eau[1]. Et comme il s'agit de chemins, je ne vois pas qu'il puisse signifier autre chose que les fossés qui se trouvent généralement de chaque côté d'une route et dans lesquels l'eau s'accumule souvent assez pour qu'on puisse y puiser[2].

Observons maintenant que de la racine חצץ dérive un substantif qui signifie *gravier*. (Prov. XX, 17. Lam. III, 16.)

Il suffit de considérer le participe pluriel מְחַצְּצִים comme un *dénominatif* de ce substantif, pour obtenir l'idée que nous cherchons. Je traduis en conséquence :

à cause du bruit de ceux qui engravent entre des fossés.

Précédemment les chemins étaient tortueux, parce qu'on ne pouvait pas les suivre et qu'il fallait à tout moment faire des détours à droite ou à gauche. Mais maintenant un gouvernement bienfaisant les fait réparer : ils seront bientôt remis en bon état. Que les voyageurs en rendent grâces à Dieu.

Seul, le verbe שִׂיחוּ, *parlez*, ne paraît pas très bien choisi comme parallèle à *Bénissez l'Eternel*. Peut-être le texte primitif portait-il שִׁירוּ *chantez* (cf. Ps. CV, 2, etc.) ou שִׂישׂוּ *réjouissez-vous*.

[1] Non l'instrument qui sert à puiser, le *seau*. La forme du substantif ne convient guère à un tel sens, et le contexte non plus.

[2] J'avais pensé d'abord à des mares ou flaques d'eau sur le chemin. Mais on ne puise pas à des mares; et la préposition *entre* ne s'explique pas non plus dans une telle supposition.

La *Bible annotée* traduit :

> Par la voix des archers (?) entre les abreuvoirs (?)
> Qu'on célèbre là les justices de l'Eternel, etc.

et elle ajoute, en note : « Que les combattants, réunis le soir auprès des abreuvoirs où le peuple amène les troupeaux, lui racontent les exploits auxquels ils ont pris part, » etc.

Mais on ne voit pas alors de quoi les voyageurs doivent bénir Dieu. Au reste, de ce que le mot hébreu qui signifie *flèche* provient de la même racine que le participe employé ici, il n'en résulte nullement que ce participe signifie *archers*. On ne voit pas non plus comment d'une racine signifiant *puiser* pourrait dériver un substantif signifiant *abreuvoir*. Dans cette phrase, *par la voix* signifie évidemment *par le moyen de* la voix ; or la préposition מִן (*ex*) signifie *par l'effet de...*, jamais *par le moyen de...* — Enfin, qui sont ceux qui célébreraient l'Eternel par la voix des archers, si ce n'est les archers eux-mêmes ?...

Cette construction et cette traduction sont donc impossibles. Le mot *là* indique certainement le début d'une nouvelle phrase. Ce qui précède doit donc être rattaché à la précédente, à laquelle il est aussi indispensable qu'il est inutile et embarrassant pour celle qui suit.

C'est bien ce qu'a fait M. Reuss. Seulement il a traduit :

> Chantez, *à la voix* des archers entre les abreuvoirs !

avec cette note : « Probablement : unissez vos accents aux leurs. » Mais la préposition מִן (*ex*) ne saurait avoir un tel sens. Et nous venons de voir que le texte ne parle vraisemblablement ni d'archers ni d'abreuvoirs.

> Là, qu'ils célèbrent les bienfaits de l'Eternel,
> les bienfaits de son gouvernement en Israël.

Là, c'est-à-dire sur les chemins, où ils voyagent et entendent le bruit des réparations qu'on est en train de faire.

Le *gouvernement*, qui avait cessé, d'après le verset 7, s'est reconstitué à la suite de la victoire. C'est lui qui fait faire ces travaux d'utilité publique.

Les justices de l'Eternel sont des *délivrances* ou des *bienfaits*, suivant l'usage constant de ce terme dans l'Ancien-Testament et dans le Nouveau[1], non pas précisément ses victoires, comme a traduit M. Reuss, mais les délivrances qu'il a accordées à son peuple.

D'après la *Bible annotée*, les justices de l'Eternel seraient, au contraire, « les vengeances que la justice de l'Eternel a tirées des idolâtres, en faveur de son peuple repentant et suppliant. » C'est donner à ce terme un sens assez conforme à l'usage moderne, mais qui est précisément le contrepied du sens biblique. Cf. 1 Sam. XII, 7; Mich. VI, 5, etc. Le premier de ces textes est particulièrement clair, à cet égard : Samuel expose au peuple « toutes *les justices de l'Eternel*, qu'il a faites *avec vous* et avec vos pères » et il entend par là la sortie d'Egypte, la *délivrance* des Israélites de la main de leurs ennemis (Sisera, le roi de Moab, etc.) Au reste, s'il s'agissait de *vengeances* exercées sur des *idolâtres*, comment seraient-elles appelées *les justices de son gouvernement* (du gouvernement de l'Eternel) *en Israël*. Dans toute la strophe, il ne s'agit que de ce qui se passe *en Israël*, où un gouvernement réparateur s'attache à mettre fin à l'état de désordre et de ruine où étaient tombés, en particulier, *les chemins*.

Encore une strophe de trois distiques.

6e strophe. (v. 11b-13.)

Cette strophe décrit la marche du peuple contre les ennemis :

Alors le peuple de l'Eternel descendit vers les portes. (v. 11b.)

Ce vers ne fait que reprendre le second du verset 8 :

Alors on attaqua les portes.

Il s'agit évidemment dans les deux cas des portes des ennemis, — non de celles des Israélites, comme le veut la *Bible annotée*.

[1] Voir *Revue de théologie* de Montauban, 1900 : La manifestation de la justice de Dieu dans l'Evangile, par C. Bruston.

« Allons ! allons ! Debora,
allons ! allons ! prononce un chant ! »
« Lève-toi, Baraq,
et emmène tes captifs, fils d'Abinoam ! »
Alors un résidu descendit vers des superbes ;
le peuple de l'Eternel me descendit dans les guerriers.

Qui s'adresse ainsi à Debora et à Baraq ? Est-ce le poète ? Une telle apostrophe, surtout quand on considère qu'elle est double, paraît bien peu vraisemblable.

Il me paraît clair que la seconde est le chant qu'on a demandé à Debora. La seconde, en tout cas, est donc censée prononcée par Debora. Une prophétesse pouvait seule, en effet, promettre la victoire.

Mais qui prononce la première ? Seraient-ce les soldats, marchant au combat ? Peut-être. Mais pourquoi pas Baraq lui-même ? Puisque Debora répond à Baraq, c'est sans doute que Baraq l'avait interpellée.

Le peuple de Dieu est appelé un résidu, c'est-à-dire ce qui avait survécu aux misères, résultant de la tyrannie des Cananéens. Par opposition à ce résidu, les Cananéens sont des magnifiques ou des superbes (ou puissants), des guerriers.

Le verset 13 est fort mal divisé et vocalisé. La comparaison avec le début de la strophe (v. 11[b]) montre clairement que ירד est au parfait (deux fois) et עם à l'état construit.

Alors, enflammé par cette promesse de Debora, le peuple s'élance au combat. — *A moi* est explétif. Le poète prend un tel intérêt à l'action qu'il lui semble que c'est pour lui qu'elle a eu lieu. — Au lieu d'אדירים, *magnifiques*, adjectif, le texte primitif portait peut-être אבירים, *guerriers*, substantif, synonyme du terme parallèle גבורים (héros). (Cf. v. 22.)

La strophe est composée de trois distiques, comme les cinq précédentes ; seulement ils sont précédés d'un vers isolé.

7e strophe. (v. 14 et 15[a].)

La strophe suivante énumère les tribus qui prirent part à la bataille. Elle offre aussi de nombreuses difficultés. Elle débute ainsi :

D'Ephraïm, leur racine (est) en Amaleq.

Que peut bien signifier cela? Sans énumérer les diverses interprétations et corrections proposées, voici le sens qui nous paraît le plus vraisemblable.

On voit dans Juges XII, 15, qu'il y avait dans le pays d'Ephraïm une montagne nommée la montagne de l'Amaléqite, c'est-à-dire des Amaléqites; ce qui prouve qu'à une époque plus ancienne cette région avait été occupée par les Amaléqites. Je suppose qu'elle l'était encore à l'époque de Debora. Le poète, commençant son énumération par la tribu la plus importante, celle d'Ephraïm, allait dire: D'Ephraïm [vinrent], ou plutôt [*descendirent*....] Mais il s'arrête (anacoluthe) et ajoute:

Leur racine (était) dans Amaleq;

c'est-à-dire: leur centre, leur base, la source de leur force était dans Amaleq, étouffé, écrasé par les Amaléqites[1]. Que pouvaient-ils faire?... Rien.

Et c'est ce qui explique que ce fut la tribu voisine, Benjamin, sur le territoire de laquelle demeurait Debora (IV, 5), qui prit l'initiative et la direction du mouvement:

A ta suite, Benjamin, parmi tes peuples,
de Makir descendirent des officiers,
et de Zabulon ceux qui entraînent avec un sceptre
[de scribe (?).
Et mes princes étaient en Issakar avec Debora;
et Issakar, soutien de Baraq,
dans la vallée fut envoyé sur ses traces.

Il semble, d'après cela, qu'il y avait deux corps d'armée: l'un, composé des contingents de Benjamin, de Makir, c'est-à-dire de la demi-tribu de Manassé établie à l'ouest du Jourdain, et de Zabulon; l'autre, composé du contingent d'Issakar, et où se trouvaient les deux chefs: Debora et Baraq.

Et Nephtali? Comment se fait-il qu'il ne soit pas mentionné ici, tandis qu'Issakar l'est deux fois? Mais puisque Baraq était dans ce groupe, il est clair que le contingent de Nephtali y

[1] Le nom *Amaleq* semble contracté de עם עלק, le peuple sangsue? Allusion aux déprédations qu'il avait fait subir aux Israélites.

était aussi : le chef n'était certainement pas séparé de ses soldats. Pour Debora, qui y était aussi, c'est différent : la place d'une femme n'était pas nécessairement au milieu des soldats de sa tribu (probablement Benjamin, puisque Debora demeurait entre Béthel et Rama), — surtout si l'on considère que sa tribu marchait en première ligne. On peut supposer qu'elle était restée dans la tribu d'Issakar pendant que Baraq était allé vers le nord rassembler les contingents de Nephtali, et qu'à son retour les deux contingents, celui d'Issakar avec Debora et celui de Nephtali avec Baraq, s'étaient réunis pour marcher ensemble au combat.

Mais alors, n'est-il pas d'autant plus surprenant que Nephtali ne soit pas nommé à côté d'Issakar ? Je crois qu'il l'est implicitement : il suffit de supposer que l'auteur du cantique (qui n'est certainement pas Debora elle-même, ni Baraq, comme nous l'avons vu plus haut) appartenait à la tribu de Nephtali, pour que le mot *mes princes* désigne les princes de Nephtali. De même que les chefs de Makir et de Zabulon se joignirent aux peuples de Benjamin (בַּעֲמִיךָ, v. 14), de même ceux de Nephtali se joignirent à Issakar (בִּישָׂשכָר). Le premier d'entre eux était Baraq. C'est lui qui descendit le premier dans la vallée (suivi des autres et des soldats de Nephtali) ; et ceux d'Issakar s'élancèrent à sa suite pour lui prêter main forte.

Cette strophe a le même nombre de vers que la précédente. Seulement, au lieu d'un vers isolé suivi de trois distiques, elle a un vers isolé suivi de deux tristiques.

On ne voit pas ce que le scribe ou l'officier qui *compte* ou enregistre ou enrôle les soldats (2 Rois XXV, 19) vient faire dans un tel contexte. Et l'on voit encore moins comment des officiers pourraient être appelés ceux qui manient (?) un sceptre[1] de scribe ni pourquoi ces officiers-là seraient venus

[1] De ce que משך בקשת signifie *tirer de l'arc* (1 Rois XXII, 34), il n'en résulte nullement que משך בשבט signifie *manier le sceptre*. Avec un arc on *tire* à soi la corde pour lancer la flèche ; mais on ne fait rien de pareil avec un sceptre ou bâton de commandement. Au contraire, on l'étend ou on le lève pour commander.

de Zabulon plutôt que d'ailleurs. Le parallélisme exige un terme synonyme d'*officiers*.

מָשַׁךְ est un verbe actif signifiant *entraîner*, *attirer*. C'est bien la fonction de l'officier : *il entraîne avec le sceptre*, avec le bâton de commandement. Qui entraîne-t-il? les soldats qui le suivent. Or l'arrière-garde d'une armée ou d'un bataillon se nommait סֹף (Joël II, 20). De là à supposer que le texte original était סִפֵּם (sôphâm), il n'y a pas bien loin. Je suppose que le poète a voulu dire : *ceux qui entraînent avec le sceptre leur arrière-garde*, — périphrase d'*officiers*.

8e strophe. (v. 15b-17.)

Dans les strophes 8 et 9 le poète se moque des tribus qui ne prirent pas part à la bataille. La première se rapporte à Ruben, la seconde à Galaad, Dan et Asher.

Dans les districts de Ruben
grandes sont les décisions du cœur !
Pourquoi t'es-tu établi entre ces bergeries ?
pour entendre les sifflements des troupeaux ?
Aux districts de Ruben
grandes sont les réflexions du cœur !

Inutile de faire observer que tout cela est ironique.

Dans le premier distique, je ne vois pas la nécessité, ni même l'utilité de modifier le texte d'après le verset suivant, où ce distique se répète avec *deux* variantes. — *Dans* les districts de Ruben, on prend de grandes *décisions :* on décide de rester chez soi !... — *Aux* districts (datif) de Ruben sont de grandes *réflexions* (la racine signifie *scruter*, *sonder*), c'est-à-dire : Les districts de Ruben[2] ont de grandes réflexions : ils examinent les questions à fond; et le résultat est qu'on reste chez soi !

On ne fait généralement qu'une phrase du second distique :

Pourquoi t'es-tu assis entre les bergeries,
pour entendre les sifflements des troupeaux ?

בְּ indique certainement ici l'instrument *avec* lequel on tire ou attire ou entraîne. (Cf. Hos. XI, 4 ; Es. V, 18 ; Deut. XXI, 3 ; Job XL, 25 ; probabl. aussi Ps. X, 9.)

[2] Les habitants.

Je crois que c'est une erreur. On ne s'assied pas pour entendre des sifflements.

Au reste, il me paraît qu'il ne s'agit pas là des Rubénites *contemporains de la bataille*, qui, au lieu de marcher au secours de leurs frères, se seraient assis tranquillement pour entendre les sifflements des troupeaux (nous allons expliquer cette expression), mais des *contemporains de la conquête de Canaan*, qui *s'établirent* au-delà du Jourdain avec leurs nombreux troupeaux (Nomb. XXXII), par conséquent entre des bergeries. — Pourquoi, demande le poète, t'es-tu, *à cette époque*, à l'origine, établi entre les bergeries ? Etait-ce, par hasard, pour entendre les sifflements par lesquels les bergers rappellent le soir leurs troupeaux au bercail ? Cette manière de construire la phrase et de l'interpréter donne un sens bien meilleur.

L'article me paraît avoir, dans *les bergeries*, un sens démonstratif : *ces* bergeries bien connues. Cf. Cant. VIII, 5 (Sous *cet* abricotier), 13 (Toi qui habites dans *ces* jardins), etc [1].

La strophe a trois distiques, comme les cinq premières.

9e strophe. (v. 17 et 18.)

La 9e strophe énumère trois autres tribus qui ne prirent aucune part à la bataille, et les met en contraste avec Zabulon et Nephtali. Elle a aussi trois distiques.

Galaad demeura au-delà du Jourdain ;
et Dan, pourquoi séjourne-t-il près des navires ?
Asher s'est établi à un rivage de mers,
et il demeure sur ses baies.

A la suite de Ruben, Galaad désigne sans doute la tribu de Gad et la demi-tribu de Manassé établie au-delà du Jourdain.

Le vers relatif à Dan ne s'explique que si cette tribu était encore, au moment de la bataille et à l'époque du poète, à l'ouest de Juda, près de la côte de la Méditerranée, comme celle d'Asher, plus au nord.

Le premier des deux vers relatifs à Asher me paraît indi-

[1] V. *La Sulammite, poème dramatique*, etc. p. 75, 80-84.

quer (comme pour Ruben) ce que cette tribu fit à l'époque de la conquête du pays de Canaan, et le second ce qu'il fit au moment de la bataille contre Sisera. Elle s'est établie là à l'origine, et elle n'en bouge pas (comme Galaad).

Ses baies (littéralement ses brèches, ses échancrures) sont celles que forment les divers torrents qui descendent à la mer.

Le pronom de *ses baies* se rapporte-t-il à *Asher* ou au rivage? La question est peu importante. Il vaut mieux cependant, me semble-t-il, le rapporter à Asher.

Le pluriel *mers* s'explique par les divers golfes de la côte, qui forment tout autant de mers différentes.

Zabulon est un peuple qui méprisa sa vie (et l'exposa)
[à la mort,
et Nephtali (aussi), sur les hauteurs des champs.

Les hommes de ces deux tribus ne craignirent pas de s'exposer aux coups mortels, en montant, pendant la bataille, aux endroits les plus dangereux. Ils ne restèrent pas prudemment dans les endroits moins élevés, à l'abri des flèches. Quelle différence entre la lâcheté des tribus transjordaniennes et maritimes et le courage des deux tribus du nord !

N'est-il pas infiniment vraisemblable, d'après cela, que le poète appartenait à l'une de ces deux tribus : celle de Nephtali, comme nous l'avons supposé plus haut?

Il n'est question, dans ce poème, ni de Juda, ni de Siméon, les deux tribus du sud. Si elles ne sont pas blâmées comme les autres qui n'étaient pas venues au secours de leurs frères, c'est peut-être parce qu'elles étaient plus faibles ou parce qu'elles avaient à se défendre elles-mêmes contre des ennemis puissants (les Philistins ?). S'il n'y avait pas lieu de les louer, il n'y avait pas lieu non plus de leur adresser des reproches.

10e strophe. (19-21a.)

La 10e strophe décrit la défaite des rois cananéens :

Des rois vinrent, ils combattirent ;
Alors combattirent les rois de Canaan,
à Taanak, sur les eaux de Meguiddo :
ils ne reçurent pas de dépouilles d'argent.

Des cieux combattirent les étoiles,
de leurs routes elles combattirent avec Sisera :
le fleuve Kishon les emporta.

Le 4e vers est une litote, évidemment. Mais que signifie-t-il exactement ? et pourquoi y est-il question spécialement et uniquement des dépouilles d'argent (consistant en argent) ?

On peut traduire de deux façons différentes :

ou : Dépouille d'argent ils ne *prirent* pas,
ou : Dépouille d'argent ils ne *reçurent* pas.

Dans le premier cas, il s'agit de ce dont les rois auraient pu *s'emparer* par suite de la victoire, s'ils avaient été vainqueurs. Dans le second, de ce qu'ils auraient pu *recevoir* comme leur part de butin à la suite de la victoire.

Ce dernier sens me paraît seul admissible, parce que, dans le premier, on ne voit pas pourquoi il serait question spécialement des dépouilles d'argent : il aurait suffi de dire, et il aurait fallu dire simplement : Ils ne prirent pas de dépouilles (d'aucune espèce).

Dans la seconde interprétation, au contraire, on comprend assez aisément pourquoi il est parlé spécialement des dépouilles d'argent : c'est parce que les dépouilles de cette espèce étaient toutes (ou du moins en majeure partie) *réservées aux rois*.

On voit plus loin que les captives étaient distribuées entre les hommes, et les étoffes précieuses entre les principaux chefs. (v. 30.) Il n'y est pas question de l'argent. Il est donc permis de supposer que l'argent avait une attribution déterminée d'avance, était réservée aux trésors royaux.

Le tristique suivant est mal divisé, dans le texte masoré tique. Il se rattache intimement aux vers précédents : le troisième vers de ce distique répond au quatrième de la strophe, qu'il explique et complète. Non seulement les rois cananéens n'emportèrent rien, mais ils furent emportés eux-mêmes par les eaux du Kishon.

Mais s'il en est ainsi, si le dernier vers du tristique est parallèle au dernier des précédents, n'est-il pas vraisemblable

a priori que les deux premiers du tristique doivent être, eux aussi, parallèles aux trois premiers, je veux dire, avoir à peu près le même sens ou du moins un sens analogue?

Or la plupart (peut-être la totalité) des commentateurs leur donnent, au contraire, un sens opposé. Tandis que les trois premiers vers de la strophe parlent de l'attaque des Cananéens contre les Israélites, les deux autres exprimeraient l'idée que *les étoiles*, c'est-à-dire le dieu des étoiles, Jahveh, combattit avec (= *contre*) Sisera, ce qui fut naturellement la vraie cause de sa défaite.

Mais si le poète avait voulu exprimer une telle pensée, pourquoi aurait-il commencé par vanter la vaillance des tribus qui prirent part à la lutte et la lâcheté de celles qui restèrent tranquillement chez elles? Pourquoi déprécier ainsi le courage de Zabulon et de Nephtali, après l'avoir tant exalté?

De plus, la métaphore *les étoiles* pour désigner *le Dieu d'Israël*, le créateur des cieux et de la terre (et non seulement des étoiles), me paraît tout à fait invraisemblable et impossible.

Mais pour désigner ceux des dieux des Cananéens qui étaient identifiés avec certaines étoiles, en particulier avec les planètes, il en est tout autrement. Et alors nous obtenons l'idée contraire, — précisément celle qui nous a paru exigée par le contexte. Les dieux cananéens combattirent avec Sisera, c'est-à-dire *pour l'aider* (et non pour s'opposer à lui).

Mais à quoi pouvait servir un tel secours? « Le fleuve Kishon les emporta » (les rois cananéens). Après qu'ils eurent été vaincus et tués par les Israélites, ils furent jetés dans les eaux du fleuve, qui les emporta. Rien n'indique qu'elles eussent été grossies par un orage survenu subitement.

La strophe me paraît se composer d'un vers isolé, suivi de deux tristiques, comme la septième.

11e strophe. (v. 21b et 22.)

La 11e strophe décrit la fuite des ennemis :

Le fleuve Kishon est un fleuve de rencontres :
« Mon âme, tu fouleras aux pieds la force. »

Alors frappèrent (le sol) des sabots de cheval,
par les coups de fouet, les coups de fouet de ses
[guerriers.

C'est sur les bords du Kishon, dans la plaine de Jizreël, que se sont fréquemment *rencontrées* des armées ennemies.

Au moment de la rencontre, chaque Israélite se dit en marchant au combat : « Mon âme, tu vas aujourd'hui écraser la puissance qui te tient asservi ! » Et alors,... les ennemis s'enfuient sur les chevaux de leurs chariots, dont ils ont coupé les traits, et qu'ils frappent vigoureusement et *sans relâche*, comme l'indique le redoublement du mot que nous rendons, en désespoir de cause, par *coups de fouet*. La racine de ce mot ne se retrouve que dans Nahoum (III, 2 : cheval qui se précipite).

Je considère דַּהֲרוֹת comme un substantif dérivé du piël. Il n'y a ni redoublement de la seconde radicale, ni compensation du redoublement, parce que cette seconde radicale est un *hé*. Le verbe signifiant, au qal, *se précipiter* ou *galoper*, signifiera, au piël, *faire* qu'un cheval se précipite ou galope. Et le substantif dérivé du piël indiquera le moyen (au pluriel, les moyens) employés pour faire galoper un cheval : coups de fouet ou de bâton, piqûres, cris. etc. La préposition מִן dont ce mot est précédé montre qu'il exprime la *cause* qui fit que les sabots des chevaux frappèrent le sol.

Il en résulte que le mot traduit par *ses guerriers* (littéralement : *ses puissants*) ne peut pas signifier *ses chevaux*, comme le veulent quelques commentateurs, d'après trois passages de Jérémie (VIII, 16 ; XLVII, 3 ; L, 11). Il s'applique plus souvent encore à des *hommes forts*, et c'est la seule signification qui convienne ici.

A quoi se rapporte le pronom de *ses guerriers ?* Au cheval ? Mais alors il faudrait se représenter plusieurs guerriers sur le même cheval ou admettre que les guerriers essayaient de se sauver sur leurs chariots, où ils étaient naturellement plusieurs sur un même chariot. Deux suppositions également inadmissibles, à ce qu'il me semble.

Ce pronom se rapporte, je pense, à la *puissance* (v. 21) que chaque soldat israélite avait l'intention d'abattre.

L'appellation de *puissants* (אביר) donnée à des cavaliers qui fuient à toute bride est évidemment ironique.

La strophe n'a que deux distiques.

12e strophe. (v. 23.)

La 12e strophe renferme la malédiction des habitants d'une bourgade inconnue :

« Maudissez Méroz », dit le messager de l'Eternel ;
« maudissez, maudissez ses habitants ;
Car ils ne sont pas venus au secours de l'Eternel,
au secours de l'Eternel parmi les héros. »

Quel est le messager de l'Eternel qui dit cela, à la suite de la victoire ? Qui serait-ce que la prophétesse Debora ? N'était-elle donc pas, à ce moment-là, le messager, *l'agent* de l'Eternel ?

Que ceux qui identifient le poète avec Debora voient quelque difficulté à cette interprétation, à la bonne heure. Mais à ceux qui, pour bien des raisons, ne pensent pas que cette identification soit possible, cette explication devrait paraître toute naturelle. Bien plus naturelle, en tout cas, que celle qui veut qu'il s'agisse ici de l'*ange* de l'Eternel !

Comme la précédente, cette strophe n'a que deux distiques.

13e strophe. (v. 24-27.)

Bénie plus que les autres femmes soit Jaël,
[la femme de Héber[1] le Kaïnite[2]],
plus que les femmes qui habitent la tente, bénie soit-elle.

Les mots entre crochets sont vraisemblablement une addition, empruntée à IV, 17.

[1] Voilà peut-être les *Khabiri* des tablettes de Tell-Amarna. Le nom de la ville de Hébron a peut-être aussi la même origine.

[2] Les Kéniens, à mon avis, sont identiques aux Kaïnites. Car Kaïn alla demeurer *devant l'Eden* (Gen, IV, 16), par conséquent de ce côté-ci de l'Euphrate, et non *à l'orient de l'Eden*, comme on traduit si souvent. Voir *Les deux Jehovistes* (1885), p. 80.

Il demanda de l'eau, elle donna du lait ;
dans une coupe de nobles, elle offrit du caillé.
Elle étend sa main vers le pieu,
et sa droite, pour un coup de travailleurs.
Et elle frappe Sisera, elle écrase sa tête,
elle fracasse et traverse sa tempe.
Entre ses pieds il s'affaissa, tomba, [se coucha]
[entre ses pieds il s'affaissa, tomba ;]
là où il s'affaissa, là il tomba, massacré.

Elle lui offrit du lait caillé dans la plus belle coupe qu'elle eût, celle qu'on réservait pour les hôtes de distinction.

Dans le troisième distique de la strophe (v. 26), on a cru, d'après le récit du chapitre IV (v. 21), qu'il était question de deux objets, dont le second était un *marteau de travailleurs*, c'est-à-dire dont se servent les travailleurs. Mais la forme du mot hébreu traduit par *marteau* הלמות (R. הלם, frapper) ne convient guère à un instrument. L'expression *marteau de travailleurs* serait aussi assez singulière. Enfin, si Jaël avait pris deux instruments, l'un d'une main, l'autre de l'autre, il faudrait d'abord que cela fût dit, c'est-à-dire qu'il y eût : Elle étend *sa main gauche*, et non simplement *sa main*, dans le premier vers, ensuite qu'on eût expliqué de quelque façon comment ces deux instruments avaient été employés pour tuer Sisera. Or il n'y a rien de pareil dans le texte. Il n'est donc question que d'un objet, le pieu, un des pieux de la tente. C'est avec cet instrument (manié des deux mains, évidemment, quoique cela ne soit pas dit, parce que l'explication était inutile) que Jaël assomma Sisera, sans doute par derrière, pendant qu'il buvait, — et il était debout puisqu'*il tomba* massacré. On voit que le récit poétique diffère sensiblement du récit en prose.

Mais que signifie alors לְהלמות עמלים ? Rien ne force à donner à la préposition לְ, dans cette expression, le même sens que dans le vers précédent et parallèle. Elle peut tout aussi facilement indiquer le *but* que Jaël avait en vue en étendant sa main *vers le pieu*. Pour quoi faire le prenait-elle? *Pour* donner *un coup* à Sisera, et un coup particulièrement

fort, non tel qu'on l'aurait attendu d'une femme, mais tel qu'en donnent *les travailleurs*, des hommes robustes et exercés.

L'avant-dernier vers, qui n'est que la répétition du précédent (moins le dernier mot de celui-ci), n'appartenait probablement pas plus au texte primitif que le second. La strophe se composait donc de cinq distiques.

Peut-être l'avant-dernier vers était-il une variante du précédent, et une variante meilleure, car le précédent est réellement trop chargé : le troisième verbe (il se coucha) le rend bien lourd; et le dernier vers, où il ne se retrouve pas, semble indiquer aussi qu'il est une addition postérieure. C'est pour cela que nous le mettons entre crochets, aussi bien que l'avant-dernier vers.

14e strophe. (v. 28-30.)

Par la fenêtre regarda et cria
la mère de Sisera, par le treillis :
« Pourquoi donc son char a-t-il tardé à venir ?
pourquoi donc les pas de ses chariots ont-ils été [retardés? »
Les plus sages de ses dames répondent ;
elle-même réplique à ses propres paroles :
« Sans doute, ils trouvent, partagent du butin :
une fille, deux filles par tête d'homme,
Du butin d'étoffes teintes pour Sisera,
[du butin d'étoffes teintes],
une broderie, deux broderies teintes pour le cou du [vainqueur. »

Epiphônème. (v. 31.)

Qu'ainsi périssent tous tes ennemis, Eternel !
[Mais ceux qui t'aiment sont comme le lever du soleil [dans sa puissance.]

La dernière strophe n'a guère besoin d'explication. Le dernier mot offre seul quelque difficulté. Tel qu'il est vocalisé, il faudrait traduire : *pour le cou du butin*, et entendre par là probablement le cou des femmes prises comme butin. Mais cette vocalisation est bien peu vraisemblable, surtout quand on considère que ces mots sont en parallélisme avec *pour*

Sisera. Il me paraît clair qu'il faut lire שֹׁלֵל, *celui qui fait du butin*.... C'est ainsi que l'a compris la version syriaque[1].

Le contraste est alors d'autant plus frappant. Le dernier mot de la mère de Sisera (car c'est elle qui parle) est *vainqueur* (littéralement *faiseur de butin*), et son fils est déjà mort, massacré.

Si, comme nous le supposons, une portion de l'avant-dernier vers de la strophe, répétition du précédent, n'appartenait pas au texte primitif, et si le dernier mot de ce vers se rattachait au suivant, la dernière strophe se composait de cinq distiques, comme la précédente.

Je pense que l'épiphônème ne se composait primitivement que d'un vers et que le second a été ajouté plus tard, car il paraît renfermer une allusion au Décalogue (Ex. XX, 6) et au Psaume XIX (v. 6).

En somme, le texte de ce chant de victoire est moins corrompu qu'on n'aurait pu le craindre, vu son antiquité et les nombreuses obscurités qu'il présente. Quelques gloses, quelques additions et quelques erreurs de transcription, c'est tout ce que nous avons constaté. La division et la vocalisation massoréthiques sont seules très défectueuses, en quelques endroits.

Nous avons vu que les 5 premières strophes ont 3 distiques chacune.

Les 2 suivantes ont une certaine analogie entre elles (7 vers chacune): la 6e un vers et 3 distiques; la 7e un vers et 2 tristiques.

Les 2 suivantes (8e et 9e) ont de nouveau 3 distiques chacune, comme les 5 premières.

La 10e est composée, comme la 7e, d'un vers isolé, suivi de 2 tristiques.

[1] Ewald, modifiant le texte, traduit: pour le cou de l'*épouse* (de Sisera). (Cf. Ps. XLV, 10; Néh. II, 6.) La *Bible annotée* a eu tort d'adopter cette traduction, surtout sans faire observer qu'elle résulte d'une correction du texte, non seulement des voyelles, mais aussi des consonnes.

La 11e et la 12e n'ont que 2 distiques chacune.

Et les 2 dernières, 5 distiques chacune.

Sur 14 strophes, il y en a donc 7 de 3 distiques (6 vers) chacune ; — 3 de 7 vers ; — 2 de 2 distiques (4 vers), — et 2 de 5 distiques (10 vers). Enfin, un épiphônème d'un vers seulement (ou, plus tard, d'un distique).

La forme est donc, en somme, assez régulière, une fois qu'on a élagué les additions d'origine postérieure.

La haute antiquité de cette poésie n'a pas besoin de démonstration. Mais plusieurs détails ne permettent pas de l'attribuer à Debora elle-même :

1° Nous avons déjà fait observer plus haut qu'un auteur qui parle des jours de Shamgar et de Jaël, (contemporain de Debora) comme d'un temps passé, ne peut pas être Debora. Or il n'y a aucune bonne raison de supposer que Jaël, dans ce texte, soit un personnage différent de la femme qui tua Sisera et antérieur à elle.

2° Il n'est pas admissible qu'un auteur parle de lui-même successivement à la première, à la seconde et à la troisième personne, ce qui est le cas quand on traduit : « Jusqu'à ce que *je me levai*, [moi] Debora » (v. 7), car on lit un peu plus loin : « Eveille-toi, éveille-toi, Debora, etc. (v. 12), et encore un peu plus loin : « Mes princes étaient dans Issakar avec Debora » (v. 15). Le poète qui parle de lui-même plusieurs fois à la première personne (v. 3, 9, 13, 15), se distingue ici nettement de Debora, et nous avons cru pouvoir conclure de ce texte qu'il était de la tribu de Nephtali.

3° Pour que le verbe du v. 7 fût une première personne, il faudrait qu'il fût suivi du pronom *moi* : « Jusqu'à ce que je me levai, *moi* Debora, » — ce qui n'est pas. Et de plus, il n'est pas vraisemblable que ce soit Debora elle-même qui s'appelle « mère en Israël. » Le verbe est donc une seconde personne archaïque, comme nous l'avons dit plus haut : « Jusqu'à ce que *tu te levas*, Debora » etc., de sorte que, dans ce texte, le poète se distingue de Debora à laquelle il s'adresse, aussi bien qu'au verset 15, où il parle d'elle.

N'est-il pas naturel, d'ailleurs, que la victoire de Baraq ait

été chantée par un de ses compatriotes? Et un poète qui vante surtout la vaillance de Zabulon et de Nephtali (v. 18) et qui termine deux fois son énumération des tribus par celle de Nephtali (v. 15 et 18) ne trahit-il pas assez clairement son origine?

Cette origine elle-même explique les quelques aramaïsmes qu'on remarque dans cette poésie, car la tribu de Nephtali, tout au nord de la Palestine, touchait aux pays araméens.

FORMATION DU CANON DE L'ANCIEN TESTAMENT

ÉTUDE HISTORICO-CRITIQUE

PAR LE

Dr G. WILDEBOER

professeur à l'Université de Groningue *.

Il est très important, et rien moins que superflu pour un théologien chrétien, d'étudier exactement l'histoire de la réunion des livres de l'Ancienne Alliance et la signification du mot canonique, tel qu'il était en usage dans la synagogue.

Ce travail n'est pas superflu, avons-nous dit, car l'Eglise chrétienne s'est toujours plus ou moins laissé conduire à la lisière par les savants juifs, et les théologiens protestants ont pensé suivre ainsi le plus sûr chemin [1].

De plus, cette étude est de la plus haute importance. Une vue claire de la manière dont les livres de l'Ancienne Alliance sont devenus écrits canoniques dans la synagogue, nous met en état d'apprécier à sa juste valeur le critérium appliqué par les scribes, et nous affranchit de la tradition juive qui, au fond, est en contradiction avec la conception chrétienne de l'Ancien Testament [2].

1. Il peut paraître étonnant qu'aucun concile œcuménique n'ait tranché la question de savoir quels livres de l'Ancienne Alliance devaient être considérés comme canoniques. Après de pénibles luttes, l'Eglise a bien donné son jugement sur la trinité, la christo-

* Traduit du hollandais, avec l'autorisation de l'auteur, par L. Perriraz, pasteur.

logie et la sotériologie; mais non sur le canon ou sur l'inspiration. Le premier concile œcuménique qui ait prononcé un jugement sur la canonicité des livres de l'Ancienne Alliance fut celui de Trente (1546); mais ce n'était plus une réunion générale des églises de toute la chrétienté.

Dans l'Eglise d'Orient, surtout depuis le travail d'ORIGÈNE, on était disposé à suivre les écoles juives. En Occident, l'influence d'AUGUSTIN supplanta celle de Jérôme. L'observation de la « consuetudo ecclesiæ » amena peu à peu, en Occident, l'idée que l'Eglise chrétienne possédait un autre canon que la synagogue (voir DIESTEL, *Geschichte des Alten Testamentes in der christlichen Kirche*, Jena 1869, p. 69 sq.). Cela changea avec la Réformation. Il était dans son principe (le retour à l'Ecriture sainte) d'encourager les recherches sur l'état primitif de la Bible.

Les protestants se laissèrent guider dans ces recherches par les savants juifs du temps. Ainsi la tradition s'accrédita telle que l'exposait ELIAS LEVITA dans la troisième préface de son livre si goûté : *Masoreth hammasoreth* (écrit en 1538, traduction allemande de SEMLER, 1772; traduction anglaise de C. D. GINSBURG, London 1867) et telle qu'elle était adoptée sans doute par la plupart des savants juifs du moyen âge; du moins DAVID KIMCHI († 1240) semble avoir été déjà attaché à cette opinion (HERZOG's *Real-Encyclopädie*, 2. Ausg., Bd. VII, Art. Kanon, S. 416).

Puisque l'Eglise chrétienne a plus ou moins adopté, dans son ensemble, la tradition juive, il est prudent de l'examiner de près et de s'attacher à des faits historiquement prouvés. C'est précisément le but de notre recherche.

2. Nous verrons dans les pages qui suivent que jamais un théologien chrétien ne se serait servi du critère employé par les écrivains juifs, et pourquoi un tel critère, faux à nos yeux, ne pouvait être nuisible, si bien que, sur ce point, l'Eglise n'avait pas besoin de se séparer de la synagogue. Remarquons provisoirement que la manière de voir des théologiens juifs sur la Loi et son importance particulière ne s'accorde nullement avec ce que l'Eglise chrétienne s'est habituée à voir dans l'Ancien Testament, d'après les enseignements de l'apôtre Paul.

A bon droit on peut considérer l'histoire de la *réunion* des livres de l'Ancienne Alliance comme une suite de l'histoire de la *composition* de ces livres. Notre recherche suppose par-

fois certains résultats de la critique historique sur l'origine des livres de l'Ancien Testament, sans être cependant, dans son ensemble, basée sur cette critique. Car, d'un autre côté, les arguments que nous empruntons aux résultats de cette dernière, reçoivent tant de lumière et de confirmation que la sûreté de notre argumentation ne peut, par elle[3], beaucoup perdre ni beaucoup gagner. Il n'y a donc aucune raison qui empêche d'entreprendre séparément l'étude de l'histoire de la canonisation des livres de l'Ancien Testament.

3. Nous emprunterons à l'origine postérieure du livre de *Daniel* dans sa forme actuelle (vers 165 avant Jésus-Christ, voir ma *Litteratur des Alten Testaments*, Göttingen 1895, § 27, Rem. 4), l'un et l'autre arguments concernant la canonisation du second groupe (*nebiim*) des livres de l'Ancien Testament et nous verrons, en faveur de celle du troisième groupe (*Hagiographes*), un argument dans l'origine postérieure du livre des *Chroniques*. On constatera pourtant que l'époque fixée par nous pour la canonisation du second groupe repose sur d'autres raisons, et que la position de *Daniel* dans le troisième groupe témoigne de son origine postérieure. Il en est de même du livre des *Chroniques*.

On trouvera la littérature du sujet à l'article *Canon* de la *Real-Encyclopädie* d'Herzog, II, p. 450. Ajoutons les ouvrages suivants : H. Grætz, *Kohelet oder der Salom. Prediger*. Leipzig, 1871, Anhang I, *der alttestamentliche Kanon und sein Abschluss*. S. 147-173 (voir *Revue de théologie et de philosophie*, Lausanne, 1872, p. 628-644); J. S. Bloch, *Studien zur Geschichte der Sammlung der althebräischen Literatur*, Breslau, 1876; F. Buhl, *Kanon und Text des Alten Testaments*, Leipzig, 1891; H. E. Ryle, *The Canon of the Old Testament*, London, 1892; Xavier Kœnig, *Essai sur la formation du Canon de l'Ancien Testament*, Paris, 1894; Erik Stave, *Om Uppkomsten af gamle Test. Kanon*, Upsala, 1894; K. Budde, *Der Kanon des Alten Testaments*, Giessen, 1900. Le point de vue conservateur est défendu par W. H. Green, *The Canon of the Old Testament*, London, 1898, tandis que du côté catholique on peut nommer : A. Loisy, *Histoire du Canon de l'Ancien Testament*, Paris, 1890; Magnier, *Etude sur la canonicité de l'Ancien Testament*, Paris, 1892; B. Pœrtner, *Die Autorität der Bücher des Alten Testaments*, Münster, in W., 1893; T. Mullen, *The Canon of the Old*

Testament, 1893, et les discussions de J. P. VAN KASTEREN dans ses *Studien op godsd. wetensch. en letterk. gebied,* Utrecht, 1895, 1897 u. 1898. Nous recommandons surtout la lecture des ouvrages suivants : *The Old Testament in the Jewish church. Twelve Lectures on biblical criticism,* by W. ROBERTSON-SMITH, M. A., Edimbourg, 1881. Traduit en hollandais par C. BEETS, Utrecht 1883, en allemand par J. W. ROTHSTEIN, Freiburg i. B., 1894; à remarquer surtout la seconde partie de la cinquième et de la sixième lectures. Dans les pages suivantes, nous citerons toujours d'après la traduction hollandaise. Pour l'histoire du judaïsme post-exilique, lire : E. SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, Leipzig, 1886—1890, 3. Aufl. 1898; O. HOLTZMANN, *Das Ende des jüdischen Staatswesens und die Entstehung des Christentums* dans STADE und HOLTZMANN'S *Geschichte des Volkes Israel*, II, 2; P. HAY-HUNTER, *After the Exile; a hundred years of Jewish history and literature*, 1890, 2 parties; H. OORT, *De laatste Eeuwen van Israëls Volksbestaan,* 2dln, 's Gravenhage, 1877.

§ 1. Les parties du canon de l'Ancien Testament.

Il n'y a pas de nom spécial pour désigner la totalité des livres de l'Ancien Testament. Autrefois on employait des expressions très générales, par exemple « l'Ecriture,[1] » ou l'on nommait le tout « la Loi » d'après le caractère fondamental de la Thora[2]. Plus tard vinrent des noms figurés[3], puis un terme technique[4]. L'appellation chrétienne d'« Ancien Testament » a été mise en usage par le texte de la Vulgate dans 2 Cor. III, 14[5].

1. La Sainte Ecriture est nommée plusieurs fois מִקְרָא (Néh. VIII, 8), surtout en opposition à la Mischna et au Talmud. On la nomme aussi les « 24 » (sous-entendu livres). Puis כִּתְבֵי הַקֹּדֶשׁ, הַכְּתוּב, etc. Dans le Nouveau Testament ἡ γραφή, αἱ γραφαί.

2. Il est certainement significatif, comme nous le verrons plus tard, que tout l'Ancien Testament ait été cité comme תּוֹרָה (*Sanhédrin* fol. 91 *b*) et dans le Nouveau Testament comme ὁ νόμος, Jean X, 34; XII, 34; XV, 25.

3. Comme expression figurée, nous avons à indiquer le nom de מקדשיה (Mikdaschya, c'est-à-dire sanctuaire de Jahwé) qui se

trouve déjà dans la signature d'un manuscrit biblique de l'an 1486 (HERZOG R. E. ² Art. *Kanon*, Bd. VII, S. 439).

4. Dans la Masore, on trouve souvent le mot תנך comme abréviation des noms des trois divisions de l'Ancien Testament (תּוֹרָה, נְבִיאִים, כְּתוּבִים).

5. ἡ παλαιὰ διαθήκη est ici faussement traduit par « Ancien Testament, » car διαθήκη est la traduction de l'hébreu בְּרִית. Il vaut mieux le rendre par *Alliance*, excepté dans Héb. IX, 15-17 et peut-être dans Gal. III, 17. Les traducteurs des LXX, dont les écrivains du Nouveau Testament devaient accepter la langue, n'ont certainement pas eu complètement tort de traduire ברית par διαθήκη au lieu de συνθήκη. Ils donnaient à entendre par là que dans la signification du mot hébreu, ce n'est pas l'idée de réciprocité qui domine, mais que l'alliance est plutôt une dispensation de Dieu.

Si l'on veut s'en tenir à la tradition exégétique des Alexandrins, il faut traduire διαθήκη par *statutum*, et par *statutum ultimum* dans les deux passages Héb. IX, 15-17 et Gal. III, 17.

De bonne heure, les chrétiens de langue latine traduisaient διαθήκη par *testamentum*. TERTULLIEN s'éleva contre cette interprétation, tout en cherchant à accréditer le mot *instrumentum;* son effort ne fut pas complètement infructueux, mais peu à peu le mot *testamentum*, plus populaire, quoique moins exact, s'implanta dans l'usage, et fut sanctionné par la Vulgate. Chose curieuse, Tertullien lui-même conserve le mot populaire dans la traduction de la Bible. (Voir d'autres détails dans l'ouvrage de TH. ZAHN : *Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, Erlangen 1888, I, 105 sq.)

L'Ancien Testament se compose de trois parties : תּוֹרָה, נְבִיאִים, כְּתוּבִים.

La Thora est divisée en חֲמִשָּׁה חוּמְשֵׁי הַתּוֹרָה (les cinq cinquièmes de la loi). Chacun des cinq livres est dénommé d'après le mot par lequel il s'ouvre, tandis que notre appellation est empruntée [6] ou à la traduction grecque des LXX par l'intermédiaire de la Vulgate (Genesis, Exodus, Deuteronomium) ou à la Vulgate seulement (Leviticus, Numeri.).

La division des *Nebiim* (prophètes) est la suivante : 1° נְבִיאִים רִאשׁוֹנִים, prophetæ priores (Josué, Juges, Samuel

et Rois). 2° נְבִיאִים אַחֲרוֹנִים, prophetæ posteriores. Parmi ces derniers on distingue : *a*) נ"גְּדוֹלִים, Ésaïe, Jérémie, Ezéchiel ; *b*) נ"קְטַנִּים qui, selon l'inscription que contient seul le livre de Malachie, forment ensemble un livre שְׁנֵים עָשָׂר ou (en araméen) תְּרֵי עֲשַׂר ou תְּרֵיסַר, τὸ δωδεκαπρόφητον[7]. Les Hagiographes (כְּתוּבִים) sont *a*) אמ"ת* (Psaumes, Proverbes, Job); *b*) חֲמֵשׁ מְגִלּוֹת, les « cinq rouleaux » (Cantique des Cantiques, Ruth, Lamentations, Ecclésiaste, Esther); *c*) Daniel, Esdras, Néhémie et Chroniques[8].

6. Dans les manuscrits, et cette division a passé de là dans les éditions imprimées du texte masorétique, la Thora est divisée en *paraches* (פָּרָשָׁה) en vue de la lecture dans la synagogue. Il y en a trois sortes : les petites, les grandes et les très grandes.

Les petites *parasches*, au nombre de 379, sont indiquées par un ס (c'est-à-dire סְתוּמָה ou סְמוּכָה, fermée, sous-entendu ligne). Avant et après le ס on laissait en blanc la place de trois lettres, puis on continuait d'écrire, en fermant la ligne.

Les grandes parasches au nombre de 290 sont marquées d'un פ (de פתוחה = ouverte, sous-entendu ligne). Avant et après le פ on laissait en blanc la place de neuf lettres et l'on commençait toujours une ligne nouvelle.

Les 54 très grandes parasches sont signalées par פפפ quand elles se rencontrent avec une des grandes paraches (פ) ou par ססס quand elles se trouvent en compagnie d'une des petites (ס). Dans nos éditions ces très grandes parasches sont numérotées de 1 à 54. 35 fois elles se rencontrent avec un פ, 13 fois avec un ס. De plus on en trouve une au commencement de chaque livre, et au 47e chapitre de la Genèse, verset 28, il y en a une qui ne coïncide ni avec un פ, ni avec un ס; seul le nombre est indiqué.

Les copistes postérieurs n'ont pas toujours respecté ces règles ; de là vient que dans nos éditions imprimées la place de trois lettres avant et après le ס et celle de neuf lettres avant et après le פ, n'est pas toujours observée. La division en 54 parasches est d'origine babylonienne et a été adoptée pour permettre de lire toute la

* Mieux ת"אם ; selon cette *vox memorialis*, Job doit précéder les Proverbes ; voyez DELITZSCH, *Comment. Psalmen*, Leipzig, 1883, p. 3, note 2, ELIAS LEVITA, édit. Ginsburg, p. 248.

Thora en un an. Elle est de nature liturgique, ce qui n'est pas le cas de la division en 379 ou 290 paraches; celles-ci rappellent plutôt la division postérieure en chapitres, et furent, à l'origine, introduites aussi dans d'autres livres de l'Ancien Testament (BUHL, *Kanon und Text des Alten Testamentes*, p. 22[1]).

La première parasche était lue le sabbat qui suivait la fête des Tabernacles, la dernière, le dernier jour de la fête des Tabernacles de l'année suivante (23 Tischri). C'était le *jour de joie de la loi*, ou la *fête de la loi* (ZUNZ, *Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden*, Berlin, 1832, 2e édition, Francfort, 1892, p. 4). Ce n'est qu'au quatorzième siècle qu'elles ont été fixées définitivement.

7. En harmonie avec les 54 parasches de la loi, on choisit 54 péricopes des prophètes qui, selon l'opinion des savants juifs, sont en rapport entre elles. Ce sont les הַפְּטָרוֹת. Après avoir lu la Thora, on lisait un fragment d'un des prophètes : הַפְטִיר בְּנָבִיא. Cette coutume datait du temps des Machabées[2]. Ainsi, après Gen. I, 1, — VI, 9, on lisait Esaïe XLII, 5 — XLIII, 11; après Gen. VI, 9, — XI (parache Noé), Esaïe LIV, 1-10. A l'époque de Jésus on lisait également, dans la synagogue, des péricopes tirées des prophètes (Luc IV, 16, 17; Actes XIII, 15, 17). La loi était alors divisée en 154 péricopes dont la lecture durait trois années. C'est avec cette manière de faire que s'accorde la division du Pentateuque en 153 *Sedarim* qu'on trouve dans les Bibles des rabbins[3], ou en 175 parasches, selon le Talmud de Jérusalem; cette distribution permettait de lire la loi en trois ans ou trois ans et demi (ZUNZ, *Die gottesdienstlichen Vorträge*, p. 3, et BUHL, *Kanon*, etc., p. 228). Quant aux prophètes, il semble qu'aux jours de Jésus, le lecteur choisissait lui-même le passage qu'il désirait lire. On ne peut employer le passage de Luc IV, 16 comme point de départ d'une détermination plus précise du temps, dans la vie de Jésus. Les mots ἐν Ἠλίᾳ, Rom. XI, 2, n'indiquent vraisemblablement aucune

[1] Comparer : HUPFELD, *Hebräische Grammatik*, 1841, § 19. BÆR s'efforce de rétablir cette division dans son édition de la Bible. Voir GINSBURG : Préface de la troisième édition de sa *Massorah*.

[2] ZUNZ, *Gottesdienstliche Vorträge*, II, p. 5; cependant voyez KŒNIG, *Einleitung*, 1893, p. 465.

[3] R. Jacob ben Chajim dit qu'il y a 154 Sedarim, mais il n'en compte que 153, STRACK, *Prolegomena critica*, p. 77. Voir surtout là-dessus les auteurs cités par HARRIS, *Jewish Quarterly Review*, I, 1889, p. 227, note 1, et BÜCHLER, vol. V, p. 420-465, VI, p. 1-73.

Haphtara déterminée, mais ils montrent cependant l'ancienneté de la coutume qu'on avait de désigner une péricope par le personnage ou le fait important de l'histoire y contenue. C'est probablement ce qu'il faut entendre par les mots ἐπὶ Ἀβιάθαρ, Marc II, 26, tandis que ἐπὶ τοῦ βάτου, Marc XII, 26, peut être l'indication d'une des 154 ou 175 paraches en lesquelles la loi fut divisée vers le premier siècle de notre ère.

8. On a aussi divisé les *Kethoubim* de la manière suivante : *a*) שְׁלֹשָׁה כְּתוּבִים גְּדוֹלִים les trois grands écrits (*Psaumes*, *Proverbes*, *Job*), savoir les livres אמ"ת, *Ruth* servant d'introduction aux Psaumes, à cause de la généalogie davidique (Ruth IV, 18-22). C'étaient les כְּתוּבִים רִאשׁוֹנִים ; *b*) כְּתוּבִים קְטַנִּים, les petits écrits (*Cantique*, *Ecclésiaste*, *Lamentations*) ; *c*) כְּתוּבִים אֲחֲרוֹנִים, les derniers écrits, les écrits historico-prophétiques postérieurs : *Esther*, *Daniel*, *Esdras*, *Néhémie* et *Chroniques* (voir Fürst, *Der Kanon des Alten Testamentes nach den Ueberlieferungen im Talmud und Midrasch*, Leipzig, 1868, p. 60, 82, 100). Les cinq Megilloth (rouleaux) ne forment donc pas un tout entre les autres livres, אמ"ת et les quatre derniers écrits, comme c'est le cas dans nos éditions. Esther appartient ici au dernier groupe et Ruth au premier. Les trois autres *Megilloth* appartiennent au groupe des *Kethoubim Ketannim*, tandis que le premier groupe s'appelle *Kethoubim Rischonim*, et le troisième *Kethoubim Acharonim*. Parfois l'Ecclésiaste est joint aux Proverbes, et est ainsi compté au nombre des Kethoubim Rischonim. (Comparer § II, remarque 14.)

Les renseignements sur le nombre et la place des livres sont divergents. A l'origine, on en comptait 24[9]. Quant à la place de chacun, selon les Talmuds, *Jérémie* précède *Ezéchiel* et *Esaïe*[10], tandis que *Ruth* est le premier des *Kethoubim*. Il y a d'autres changements. Les Masorètes ont mis *Esaïe* en tête, comme étant le plus ancien, ordre que suivent les manuscrits allemands et nos éditions françaises. Un autre arrangement des Masorètes, qu'ont conservé les manuscrits espagnols, consistait à mettre les *Chroniques* en tête des *Kethoubim* et à ordonner différemment les cinq *Megilloth*. Nos éditions imprimées, comme les manuscrits allemands, placent les *Chroniques* à la fin (des *Kethoubim*), et les cinq *Megilloth* dans l'ordre selon lequel ils étaient lus à différentes

fêtes ou à divers jours commémoratifs [11]. On ne peut affirmer avec certitude si l'ordre talmudique a été l'ordre primitif. Cette opinion manque de fondement satisfaisant, vu que trois siècles après Jésus-Christ les Juifs plaçaient encore *Ruth* et les *Lamentations* dans le second groupe [12].

9. L'habitude de compter vingt-quatre livres, générale dans le Talmud et le Midrasch, se rencontre pour la première fois dans le quatrième livre d'Esdras (fin du premier siècle après J.-C.); celle d'en compter vingt-deux, en joignant Ruth au livre des Juges, et les Lamentations à celui de Jérémie, est d'origine alexandrine. On voit par là que l'opinion de DE WETTE-SCHRADER (*Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die Bibel, Altes und Neues Testament*, Berlin, 1869, I, § 10, p. 15), est fausse, qui affirme que le nombre 24 a été emprunté par les juifs à l'alphabet grec, et celui de 22 à l'alphabet hébreu par les Alexandrins (comparer § 7, remarque 2). Nulle part les renseignements juifs ne parlent de vingt-deux livres ; peut-être ce nombre est-il présupposé dans le *livre des Jubilés* (voyez STRACK dans la *R. E.*², de HERZOG, Article *Kanon*, p. 434-438). Dans un Midrasch postérieur du livre des Nombres, il est question de trente-cinq livres (comparer § 6, note 8) ; là, les douze petits prophètes sont comptés séparément. Notre manière de compter trente-neuf livres est empruntée aux LXX, et provient de ce que, outre la séparation dont nous venons de parler, on a divisé les livres de *Samuel*, des *Rois* et des *Chroniques* en deux, séparé celui de *Néhémie* de celui d'*Esdras*; rien de pareil ne se trouve dans le Talmud. Cette division, issue des LXX, s'est introduite en général dans nos Bibles chrétiennes par la Vulgate. C'est de là qu'elle a pénétré dans les Bibles hébraïques, au seizième siècle par les divers éditions de DANIEL BOMBERG de Venise, celle de 1517-18 (I) et surtout par l'édition de 1525-26, in-fol., préparée par JACOB BEN CHAJIM, la *Bombergiana*, II, laquelle est devenue la base de toutes les Bibles hébraïques postérieures. La division en chapitres est aussi d'origine chrétienne, introduite par ETIENNE LANGTON († 1228), plus tard archevêque de Canterbury, et non pas HUGO DE ST-CHER († 1263) ainsi qu'on l'enseigne encore si souvent (voir DE WETTE-SCHRADER, *Einleitung*, 1869, p. 194, comparer E. NESTLE, *Litterarisches Centralblatt*, 18 février 1892). Elle se trouve dans la *Bombergiana*, I et II, d'où elle a passé dans les Bibles hébraïques. Mais elle se présente déjà plus tôt chez les juifs, même

peu après son introduction dans la Vulgate, chez R. SALOMON BEN ISMAEL, comme M. SCHILLER-SZINESSY l'a remarqué (voir *Theolog. Tyds*, 1878, p. 104, et une communication du professeur M. J. DE GŒJE). La division en versets est très ancienne; la numérotation des versets par chapitres se présente pour la première fois dans la *Bombergiana*, 1547-48. Voir MOORE, *Journal of bibl. lit.*, 1893, p. 73 à 78. *The Vulgate chapters and numbred verses in the Hebrew Bible*, et SCHMID, *Ueber verschiedene Einteilungen der Heiligen Schrift*, etc., 1892, p. 56 sq.

10. L'ordre talmudique est le suivant. Pour les *Prophètes : Josué, Juges, Samuel, Rois; Jérémie, Ezéchiel, Esaïe, 12 petits prophètes.* Pour les *Hagiographes : Ruth, Psaumes, Job* et *Proverbes; Ecclésiaste, Cantique* et *Lamentations; Daniel* et *Esther, Esdras* et *Chroniques.* Pourquoi *Jérémie* et *Ezéchiel* précèdent-ils *Esaïe?* On ne peut le dire avec certitude. Il se pourrait qu'on tînt Jérémie pour l'auteur du livre des Rois, lequel précède immédiatement. Il se pourrait aussi qu'il y eût là un souvenir du fait qu'Esaïe et les douze petits prophètes sont des collections de discours prophétiques (KUENEN, *Histor. Krit. Onderzoek*, III, 1re édition, p. 449, remarque 6. G. A. MARX, *Traditio rabbinorum veterrima de librorum V. T. ordine atque origine*, Lipsiæ, 1884, p. 13 sq., 20 sq.). Dans la Gemara de Babylone, *Baba Bathra*, fol. 14. 15, nous lisons : « La succession des livres prophétiques est la suivante : Josué et Juges, Samuel et Rois, Jérémie et Ezéchiel, Esaïe et les douze. Osée précède parce qu'il est écrit : Commencement de la parole du Seigneur adressée à Osée (Osée I, 2). Mais comme sa prédiction a été écrite en même temps que celle des derniers prophètes, Aggée, Zacharie et Malachie, elle sera comptée avec ces derniers. Esaïe est plus ancien que Jérémie et Ezéchiel.... Mais, comme le livre des Rois se termine à la ruine, et que Jérémie ne parle que de ruine, qu'Ezéchiel commence par la ruine et se ferme par la consolation, et qu'Esaïe ne parle que de consolation, il faut unir la ruine à la ruine et la consolation à la consolation. La succession des Hagiographes est celle-ci : Ruth et Psaumes, Job et Proverbes, Ecclésiaste, Cantique et Lamentations, Daniel, Esther, Esdras et Chroniques. »

11. A cause de l'application allégorique à la sortie d'Egypte, qui se trouve déjà dans les Targums, le *Cantique* est lu dans la synagogue le huitième jour de la Pâque; *Ruth*, l'idylle aimable de la moisson, le second jour de Pentecôte; les *Lamentations*, le neuvième jour du mois d'Ab (destruction de Jérusalem); l'*Ecclésiaste*, le troisième

jour de la fête des Tabernacles, où il était nécessaire de se souvenir que la jouissance de la vie ne peut être goûtée que le regard fixé sur Dieu ; *Esther*, à la fête des Purim. Ce sont là les seuls Hagiographes employés dans le culte de la synagogue. Dans ce but, ils sont écrits chacun sur un *rouleau* particulier : de là leur nom de *cinq Megilloth*.

[12] La place des *Chroniques* à la fin des Hagiographes est vraisemblablement la plus ancienne, peut-être à cause de Mat. XXIII, 25 (comparer § 5, remarque 3) et du rapport qui les unit à *Esdras* et à *Néhémie*. KUENEN (*H. K. O.*, III, p. 450, remarque 8) pensait que l'ordre talmudique actuel, qui compte Ruth et les Lamentations parmi les Hagiographes, s'est implanté vers 390 après Jésus-Christ, et que le témoignage de JÉRÔME dans son célèbre *Prologus galeatus* (voyez § 7, remarque 3) fait allusion à une opposition à cet ordre. (Voyez cependant Theol. Tijdsch. Leyde, 1889, p. 645). Mais si Jérôme place Ruth et les Lamentations parmi les Prophètes, c'est en harmonie avec sa manière de compter vingt-deux livres au lieu de vingt-quatre. On ne peut découvrir de trace certaine de la chose, ni dans le Talmud, ni dans les Midrasch. L'opinion de Jérôme s'explique de la manière la plus claire et la plus vraisemblable par l'influence alexandrine qui peut avoir pénétré même les cercles juifs dans lesquels Jérôme puisait sa sagesse. Qu'on n'oublie pas combien un tel ordre pouvait être facilement modifié, vu que personne ne possédait de copie complète de tous les livres de l'Ancien Testament, et qu'ainsi pour la plupart la liste de ces livres n'était que théorique. Dans le traité posttalmudique *Sopherim* (III, 6) on donne la permission de réunir tous les livres sur des rouleaux de moindre valeur. Mais les rouleaux employés dans la synagogue doivent contenir chacun des livres séparément. (Comparer § 11, remarque 2, et voir en outre JOEL MULLER, *Masechet Sopherim*, Leipzig, 1878, III, 1 et III, 5 et G. A. MARX, *Trad. rabb. vet.*, p. 28 sq.).

§ 2. La tripartition du Canon de l'Ancien Testament.

CONCLUSIONS PROVISOIRES.

Ce qui précède nous pousse à considérer en soi et pour soi la tripartition de l'Ancien Testament hébreu, parce qu'une étude attentive de ce fait nous met immédiatement en état de tirer des conclusions provisoires, relatives à la formation

du Canon. Cette division ne peut pas être l'œuvre d'un seul homme ou d'un seul collège revêtu d'autorité. Si cela était, on y retrouverait entre les diverses parties une différence matérielle précise. On peut bien indiquer le caractère particulier de la *Thora*, mais on n'a pu éclairer encore d'une manière heureuse la différence des *Prophètes* et des *Hagiographes* [1].

1. La tripartition du Canon de l'Ancien Testament ne s'accorde pas avec la conception traditionnelle qui attribue la canonisation à Esdras et « aux hommes de la Grande Synagogue. » (Voir § 6.) La condition que nous avons formulée est, à tous égards, raisonnable, et elle est généralement reconnue telle par les essais tentés pour résoudre la difficulté. Pour défendre la tradition, on doit pouvoir montrer une différence de contenu entre les différentes parties. Le caractère législatif est propre à la Thora. Cela saute immédiatement aux yeux. Le grand nombre de lois qui s'y rencontre, surtout dans les trois derniers livres, en dit assez. Dans les cinq premiers livres bibliques l'histoire sert en grande partie de préparation ou de cadre à la législation; en outre, maint récit considéré attentivement, tend ouvertement à renforcer les ordres ou les défenses. Cependant un tel caractère d'unité ne peut être attribué ni à la seconde ni à la troisième parties, prises dans leur ensemble. La question est dès lors de savoir en quoi les *Prophètes* (*nebiim*) se distinguent des *Hagiographes* (*kethoubim*). Pour montrer la différence, on a tenté divers essais, mais aucun ne peut être considéré comme réussi. (Comparer Kuenen, *H. K. O.*, III' p. 444 sq.)

a) C'est surtout dans le monde des savants juifs qu'on a cherché à expliquer la différence entre la deuxième et la troisième partie. On y déclarait que les écrits prophétiques étaient inspirés de l'esprit de prophétie, les Hagiographes du Saint-Esprit. Ainsi chaque partie se distinguerait par un degré différent dans l'inspiration. Moïse Maïmonide († 1204) qui a une doctrine complète de l'inspiration, dans laquelle il distingue onze degrés, applique cette diversité aux deux dernières parties du Canon. La Thora est révélée פֶּה אֶל פֶּה (Nomb. XII, 8), les *Nebiim* par la רוּחַ הַנְּבוּאָה et les *Hagiographes* par la רוּחַ הַקֹּדֶשׁ (*Morê Nebochim*, II, 45). De même David Kimchi († 1240) dans la *Préface* de son *Commentaire*

des Psaumes, de même aussi ABARBANEL (né en 1437) dans la *Préface* de son *Commentaire de Josué* (traduction latine dans les *Dissertationes philologico-theologicæ* de JEAN BUXTORF FILS, Bâle, 1657, p. 496-499). Cette théorie qui trouva peu d'écho parmi les théologiens protestants (ce qui se comprend fort bien) doit être laissée entièrement pour compte à ces savants juifs postérieurs. Ni dans l'Ancien Testament ni dans le Nouveau Testament, ni même dans le Talmud on ne peut découvrir la moindre trace de cette distinction. L'Esprit saint et l'esprit de prophétie sont un seul et même esprit. Aux jours d'Esdras, on ne savait rien de la théorie du moyen âge.

b) Un second essai a été fait par HERM. WITSIUS (*Miscell. sacr. libri* IV, Lugd. Bat., 1736, I, p. 12). Il distingue le *donum* du *munus propheticum*. « Distingui ergo in prophetia potest *Donum* quod et privatis contigit, et in revelatione rerum arcanarum consistit, et *Munus*, quod extraordinaria in Ecclesia functio erat, certarum quarundam personarum, speciali vocatione Divina eo destinatarum. » C'est sur cela que HENGSTENBERG (*Beiträge zur Einleitung in das Alte Testament*, 3 Bde., Berlin, 1831-1839, I, p. 23-30) fonde l'opinion que ceux qui ont réuni le Canon de l'Ancien Testament mirent dans le second groupe les écrits dotés du *Munus propheticum* et dans le troisième ceux pourvus du *Donum propheticum*. Les premiers s'appellent d'après Hengstenberg נְבִיאִם, les seconds simplement רֹאִים et חֹזִים (voyants). A cela Hengstenberg ajoute (à cause de Daniel) que ce n'était pas assez d'être un נביא, pour être admis dans le second groupe, mais que l'auteur devait aussi avoir écrit « comme tel » (p. 28). Cette opinion a été exposée avec plus de détails par HÆVERNICK (*Einleitung*, I, 1, 2e édit., Francfort s. M. et Erlangen, 1854) et reprise par KEIL (*Handbuch der Einleitung in die Schriften des Alten Testamentes*, 3. ed., 1873, § 155). *Daniel* n'est pas un prophète. Son livre contient « la direction de vie (Lebensführung) la plus importante d'un non-prophète, unie aux révélations qui lui ont été communiquées. » On remarque facilement combien cette démonstration est cherchée, pénible. Dans l'Ancien Testament il y a bien un état prophétique et l'on y trouve même les paroles de Dieu prononcées par un homme qui ne voulait pas être un *nabi* (Amos VII, 12). Mais précisément cet *Amos* renverse toute la théorie, car son livre devrait se trouver parmi les Hagiographes. Et *Daniel* un non-prophète? Mais alors Mat. XXIV, 15? En outre, il y a une diffé-

rence entre נביא et ראה, sur laquelle nous renseignera 1 Sam. IX, 9). Dans l'Ancien Testament ces expressions sont employées l'une pour l'autre.

c) Moins forcé est l'essai de G. F. Œhler, (*Proleg. zur Theologie des Alten Testaments,* Stuttgart, 1845, p. 91 sq., et Art. *Kanon* dans la *Real Encycl.* de Herzog, 1re édit.). Ce savant pense que la tripartition du canon de l'Ancien Testament correspond aux étapes du développement de la religion d'Israël, étapes que l'auteur pense pouvoir indiquer par les noms de Mosaïsme, Prophétisme, Hébraïsme. Les fondements sont donnés dans la Loi, leur développement postérieur, d'une manière objective, dans les prophètes, et d'une manière subjective dans les Hagiographes. En d'autres termes, la répartition des différents livres de l'Ancien Testament fut faite par des collectionneurs, eu égard au rapport des auteurs avec la révélation divine. En fait, cette théorie concerne beaucoup de morceaux des Hagiographes, opposés à des fragments des Prophètes. Il y a une différence entre les prophètes qui transmettent le message de Jahvé à son peuple et les psalmistes ou les auteurs des Proverbes. Mais cela ne concerne point les deux groupes pris dans leur ensemble, et c'est pourtant là-dessus que roule la discussion. En quoi, par exemple, le pragmatisme sacerdotal d'Esdras, de Néhémie, des Chroniques est-il plus subjectif que le pragmatisme prophétique des Juges, de Samuel et des Rois?

Ainsi donc, aucun des essais tentés ne peut être considéré comme parfaitement heureux. Tous ont évidemment été faits pour le besoin de la cause. Nous sommes donc invités à chercher d'autres explications.

Si l'étude des trois parties du Canon de l'Ancien Testament nous enseigne déjà que la réunion de ces livres ne peut avoir été l'œuvre d'un seul homme ou d'un collège unique, une différence caractéristique manquant entre les trois groupes, cette hypothèse est confirmée par le fait que, d'après l'exemple des LXX, la tripartition n'est observée dans aucune traduction. Cela ne s'explique que parce qu'à l'origine il n'y avait pas de différence rigoureuse entre le deuxième et le troisième groupe[2].

2. Nous pensons ici au fait que dans les Mss. des LXX, les livres historiques de la troisième partie suivent régulièrement

ceux de la seconde. Il est vrai que les Mss. datent au plus tôt du quatrième et du cinquième siècles après Jésus-Christ et sont d'origine chrétienne, mais Josèphe (voir § 4) confirme l'antiquité de cet ordre (C. *Apionem*, I, 8). Dans les Mss. nés sous l'influence alexandrine, *Ruth* est uni au livre des *Juges* et les *Lamentations* à *Jérémie*. A Alexandrie on avait des idées moins précises sur le Canon qu'en Palestine; mais étant donnés le commerce actif qui existait entre la mère-patrie et la colonie juive d'Alexandrie, et la dépendance spirituelle des Alexandrins à l'égard des Palestiniens, il est très invraisemblable qu'ils se soient laissés entraîner à considérer comme nulle une différence entre les deux groupes clairement dessinée et sanctionnée par un collège dont les décrets faisaient règle pour eux. (Voir § 11, remarque 2). Des LXX cet ordre des livres a passé dans d'autres traductions, puis dans nos Bibles françaises.

Le témoignage de Jérôme (voir § 1, remarque 10 et § 7) doit être jugé à sa vraie valeur. De son temps, dans les cercles juifs qui faisaient autorité, la division était fixée; du moins rien dans les Talmuds ou les Midrasch ne dit le contraire. Cependant la théorie alexandrine peut avoir fait, sur les maîtres juifs de Jérôme, l'impression qu'elle était acceptable. (Voir § 11, remarque 2.)

Ainsi une étude attentive du texte hébreu et des traductions françaises répand déjà quelque lumière sur la manière suivant laquelle la collection s'est formée. La distinction faite entre le second et le troisième groupe, pris en bloc, ne se laisse point expliquer par un seul principe. La différence de contenu entre les *Prophètes* et les *Hagiographes* n'est acceptable qu'en partie. Mais ce qui ne se peut expliquer de cette manière nous fait supposer que la différence est de nature chronologique[3].

3. Nous avons vu qu'on ne peut invoquer aucun principe général pour expliquer la distinction des deux derniers groupes. En outre, nous avons remarqué qu'autrefois on ne distinguait pas rigoureusement entre les deux. Cela nous conduit à penser que nous avons affaire à un procès historique et que la succession des trois groupes, quant à leur valeur canonique, est chronologique. La formation des deux derniers groupes a peut-être commencé vers le même temps, ce qui permet de supposer que le second groupe

fut déclaré *saint* le premier, et que le troisième n'arriva à cet état-là que peu à peu. De plus, comme le second groupe était déjà considéré comme fermé, *Daniel*, les *Chroniques*, *Esdras* et *Néhémie* ne purent y être admis.

Les trois parties de l'Ancien Testament dans leur canonisation successive représentent ainsi les trois périodes principales de l'histoire juive après l'exil :

a) De la fin de l'exil à Esdras.

b) D'Esdras (Néhémie) aux Macchabées.

c) Des Macchabées à la fin de l'histoire juive.

(Comparer EWALD, *Geschichte des Volkes Israël*, 8 vol., 2me édit., 1851-68, VII, p. 412-436).

Ainsi tout n'est pas faux dans ce qu'affirmait ŒHLER. Il y a, pour une grande part, une différence matérielle. Dès l'origine, il y eut certainement, à côté de la loi, une collection d'écrits d'un caractère double, qui formèrent la base des deuxième et troisième groupes. Les Psaumes, Proverbes, Job, se distinguent nettement des Prophètes; là a été le motif d'un groupement différent au moment de la réunion des livres. Notre étude devra donc tenir compte de la différence chronologique et de la différence matérielle entre les *Nebiim* et les *Kethoubim*.

§ 3. Témoignages historiques sur le Canon de l'Ancien Testament.

a) *Les renseignements fournis par l'Ancien Testament.*

Avant l'exil de Babylone on ne trouve dans l'Ancien Testament aucune trace de l'existence d'un canon pris au sens strict du mot, c'est-à-dire d'une collection normative d'écrits sacrés [1]. Le dépôt « devant la face de Jahvé » de lois ou d'autres documents importants a une autre signification, de même que la réunion d'écrits religieux sur lesquels on nous a conservé des renseignements [2]. L'alliance solennelle faite sous Josias sur la base de la loi retrouvée dans le temple (2 Rois, XXIII, 2 sq.) peut être considérée comme le début d'une canonisation des écrits de l'Ancien Testament avant l'exil [3].

[1] Le seul passage de l'Ancien Testament auquel on puisse en appeler pour défendre l'opinion contraire est Esaïe XXXIV, 16.

Là se trouvent ces mots : « Consultez le livre de l'Eternel, et lisez. » Plusieurs exégètes, KNOBEL, HITZIG, KUENEN (*H. K. O.*, III, p. 399) lient le premier mot דרשו au verset précédent et corrigent le verset 16 d'après les LXX qui offrent une autre leçon : « Là, le serpent fait son nid, dépose ses œufs, les couve et rassemble ses petits sous sa garde. Là se rassemblent les vautours, ils se cherchent l'un l'autre; Jahvé les appelle d'après leur nombre, aucun d'eux ne fait défaut; ni l'un ni l'autre ne manque, car sa bouche (celle de Jahvé) l'a ordonné et c'est son esprit qui les rassemble. » Cependant, même sans cette correction du texte, nécessaire selon nous, et à supposer qu'Esaïe XXXIV date d'avant l'exil, ce verset ne dit rien d'une collection d'écrits sacrés. Le « livre de Jahvé, » d'après le contexte, n'est autre chose que la collection même des oracles du prophète, lequel en appelle à la génération postérieure. « Que celui qui a éprouvé le temps du jugement sur Edom lise attentivement cet écrit sacré; il verra que ce qui a été prédit et ce qui s'est réalisé s'accordent de la manière la plus parfaite. » DELITZSCH, *Bibl. Comm. über das Alte Testament, der Prophet Jesaia*, Leipzig, 1879, p. 363.)

2. Divers renseignements concernant le dépôt du décalogue et d'autres lois de la Thora mosaïque, ou de documents importants, dans le temple de Jérusalem ou dans quelque autre sanctuaire, attirent notre attention (Ex. XL, 20 [Comparer XXV, 22, XXXI, 18, XXXVIII, 21, Lév. XXIV, 3], Deut. XXXI. 9 et 26, Josué XXIV, 25 sq., 1 Sam. X, 25). On appréciera différemment ces passages suivant le point de vue qu'on adoptera dans la question de la formation de l'Hexateuque; l'importance et le contenu du « Livre de la loi de Dieu » (Jos. XXIV, 26) ne sont pas les mêmes pour tous les auteurs. Cependant les passages cités ne disent rien de plus aux partisans de la tradition qu'à nous, car la crédibilité de ces renseignements est hors de cause. Le fait qu'il est plus d'une fois question du dépôt de lois dans les temples prouve assez qu'on agissait ainsi (comparer CHEYNE, *Jeremiah, his life and times*, London 1899, p. 84 et 85). Mais, et pour nous c'est l'important, que signifiait un semblable dépôt? Comme KEIL, pourtant peu suspect en ces matières, l'a fait remarquer, on ne doit point conclure de ce fait à l'existence d'une collection préexilique. Il compare très justement cela avec ce qui se faisait chez d'autres peuples. La conservation de lois etc. dans les sanctuaires n'avait point pour but la formation d'une collection, mais de servir de

témoignage, afin que Jahvé pût intervenir comme juge quand sa loi était violée. Keil, *Einleitung in das Alte Testament*, § 153, p. 510). Comparez à cela 2 Rois XI, 12 ou Jojadah, le grand-prêtre, pose sur la tête de Joas, qu'on est en train de couronner, la couronne et le « témoignage » (הָעֵדוּת). Peut-être est-ce une faute de copiste pour הצעדות = le bracelet, (cf. 2 Sam. I, 10) comme le veut Wellhausen (*Einleitung in das Alte Testament*, de Fr. Bleck, 4e édit., Berlin, 1878, p. 258, remarque 1). Mais si l'on s'en tient à la leçon masorétique qui est aussi celle des LXX, ce passage ne prouve rien, sinon que lors du couronnement solennel d'un prince on plaçait sur sa tête un rouleau de la loi pour faire voir qu'au dessus du roi il y avait la volonté de Jahvé que le roi était appelé à réaliser.

Il est difficile de prouver l'existence préexilique d'un Canon par des productions poétiques, telles que celles réunies par les hommes d'Ezéchias (Prov. XXV, I) ou celles réunies antérieurement sous le nom de *Sepher Hajjaschar* ou de *Sepher Milchamoth Jahvé* (Jos. X, 13; Nomb. XXI, 24) encore qu'il fût ordonné d'en faire un objet d'enseignement (Deut. XXXI, 19 et 2 Sam. I, 18).

Enfin, Ps. XL, 8, il est question d'un « rouleau de livre » מגלת ספר. La traduction du verset 8 est incertaine (voir les commentaires). Peut-être les quatre derniers mots étaient-ils, à l'origine, une glose marginale servant à expliquer le verset 9 *a*. (Voir Dyserinck, *De Psalmen uit het Hebr. op nieuw vert.* Harlem 1877, p. 60, remarque 7). Cependant quel que soit le jugement qu'on porte sur le passage cité, dans leur forme actuelle, en tant qu'éléments de la collection liturgique pour le culte du second temple, tous les psaumes sont postexiliques. Celui qui, considérant ce psaume comme davidique, voudrait conclure du dit passage à l'existence d'une Thora écrite revêtue d'autorité longtemps avant l'exil, entreprendrait une œuvre téméraire, et n'arriverait qu'à prouver son ignorance de l'histoire du psautier.

3. Jérôme (*Adv. Jovin*, I, 5) et Chrysostome (*Hom. in Mat. IX*, p. 135 *B*) pensaient déjà que le livre trouvé dans le temple sous Josias était le Deutéronome. Sur la base de ce code, une alliance fut conclue entre le peuple et Jahvé, et dès lors le livre ne fut plus enfermé dans le temple, mais copié et répandu. Dès 621, le Deutéronome est en quelque mesure, pour Israël, l'Ecriture Sainte et, ce qui est digne de remarque, la langue des auteurs qui ont écrit après la Réformation de Josias, témoigne de la connaissance

de ce livre, lequel a évidemment servi de règle religieuse aux fidèles adorateurs de Jahvé pendant et après l'exil et jusqu'à l'arrivée d'Esdras. Il est certain que pendant et après l'exil (peut-être déjà auparavant) l'histoire d'Israël fut jugée du point de vue du Deutéronome; ce même point de vue est également celui sous lequel nos livres des Juges, de Samuel et des Rois jugent toute la vie d'Israël, de la conquête de Canaan à la ruine de l'Etat. La promulgation du Deutéronome est le commencement de la canonisation des écrits sacrés du peuple d'Israël. (Voir § 9.)

Pendant la captivité de Babylone, non seulement les conducteurs spirituels d'Israël s'adonnèrent avec zèle à l'étude de la Thora mosaïque[4], mais on lut avec ardeur les prophéties déjà existantes[5] afin de fortifier la foi. Pourtant si les années passées dans la captivité ont posé le fondement d'une canonisation postérieure de la Thora et des Prophètes, on ne peut trouver dans l'Ancien Testament aucune preuve qu'on ait possédé déjà pendant l'exil une collection revêtue d'autorité[6].

4. Quand Juda partit pour l'exil, il emporta avec lui la volonté de Dieu, fixée dans le Deutéronome. Mais ce livre s'adressait précisément aux prêtres et à leur Thora (Deut. XXIV, 8; XIV, 1 sq.). Pas n'est besoin ici de rechercher si les prêtres conservaient leurs *Thoroth* par écrit ou de mémoire. Il suffit de savoir qu'ils les étudiaient beaucoup et s'efforçaient d'élaborer la matière de la tradition selon des systèmes divers. C'est à ce travail que nous devons le projet de loi qu'Ezéchiel nous a conservé dans les chapitres XL à XLVIII de son livre, divers groupes d'ordonnances tels que Lév. XVII-XXVI, I-VII, ainsi que la collection des lois sacerdotales mises en vigueur après l'exil. Pour le but que nous poursuivons, nous pouvons laisser de côté la question de savoir ce qui, dans la législation sacerdotale, est ancien et ce qui est nouveau. Il nous suffit de savoir que pendant l'exil la loi fut étudiée avec zèle, et qu'il en fut ainsi non seulement jusqu'au premier retour, en 536, comme on le voit par les chapitres cités d'Ezéchiel, mais encore plus tard. Car il nous est raconté qu'Esdras, qui revint à Jérusalem vers 433, avait « dans sa main la loi de son Dieu » (Esd. VII, 14, 25) et qu'il était « prêtre et scribe » (Néhémie VIII, 10).

5. Il est facile de comprendre que pendant l'exil on ait beaucoup lu les écrits des prophètes. La captivité devait apparaître au peuple comme l'accomplissement des menaces prophétiques et pousser à chercher la lumière dans les paroles divines méprisées par les pères. Car si les prophètes avaient dit vrai en annonçant la punition, ils ne devaient point s'être trompés en prédisant un avenir consolateur. Assez de ces considérations générales.

Dans les oracles d'Ezéchiel et du 2d Esaïe, nous avons la preuve qu'on lisait les livres des anciens hommes de Dieu. C'est ainsi qu'Ezéchiel, l'homme de l'étude, trahit partout une connaissance profonde de ses devanciers, surtout d'Esaïe et de Jérémie (Ezéch. III, 9; IV, 10; cf. Jér. I, 8, 17; V, 3; Esaïe III, 1, etc.) Nous pouvons en dire autant du 2d Esaïe qui, au chapitre XLV, 19-21, en appelle aux prophètes antérieurs.

6. Pour prouver que déjà pendant l'exil les juifs ont eu une collection d'écrits prophétiques, on pourrait invoquer Daniel IX, 2: « La première année de son règne (de Darius), moi, Daniel, je vis par les livres... etc. « Le contexte montre que parmi ces livres se trouvent les oracles de Jérémie. Mais comme le livre de Daniel a été écrit vers l'an 165 avant Jésus-Christ, ce passage ne dit pas ce qu'on veut lui faire dire. Même si l'on attribue à *Daniel* une origine plus ancienne, le passage ci-dessus ne prouve pas l'existence d'une collection normative.

La période de la restauration du peuple juif ou, plus exactement, de la fondation de la communauté juive, doit être divisée en deux parties. La lumière répandue sur les années comprises entre le retour (536) et l'arrivée d'Esdras, n'est pas suffisante [7]. Cependant il y a des raisons de penser que la loi deutéronomienne faisait règle pour les repatriés et que les écrits des prophètes jouissaient d'un certain crédit [8]. Pendant les quatre-vingt premières années, même jusqu'à l'arrivée de Néhémie (en 445), la situation n'était pas très différente de ce qu'elle était avant l'exil. Ce n'est qu'en 433 qu'Esdras promulgua au milieu de son peuple « la loi de son Dieu » qu'il avait apportée de Babylone. Les renseignements fournis sur cet événement par les livres d'Esdras et de Néhémie ne permettent pas de penser autre chose que ceci, c'est que ce fut alors que la loi, c'est-à-dire le *Pentateuque*, revêtit une autorité canonique [9].

7. Les chapitres I à VI du livre d'Esdras nous donnent des détails importants, mais qui pourraient facilement nous induire en erreur; ils racontent qu'avant l'arrivée d'Esdras, le code sacerdotal était déjà en vigueur (Esd. III, 2-3; VI, 16). Mais on ne doit pas oublier que l'auteur des livres d'Esdras et de Néhémie retravailla de vieux documents et qu'il vivait vers 250 avant Jésus-Christ; le code sacerdotal était en usage depuis deux siècles déjà. Esdras lui-même n'était pas satisfait de la situation (Esd. IX et X). L'opposition faite à mon affirmation par König (*Einleitung*, Bonn, 1893, p. 228), ne prouve rien. Esd. II (= Néhémie VII) a sans doute vu le jour du vivant de l'auteur, et par conséquent n'est pas antérieur à Esdras. Il est plus vraisemblable que cette liste a appartenu aux mémoires de Néhémie, et ce protecteur de la loi nouvelle doit avoir, avec Esdras, exigé que les prêtres fussent de la famille d'Aaron. Remarquons en outre que cela ne prouve point d'une manière décisive la suprématie des thoroth sacerdotales, parce que cela a certainement été le passage de la pratique du Deutéronome à celle de la loi sacerdotale. (Voyez remarque 8.)

8. L'autorité du Deutéronome se manifeste dans l'expulsion des femmes étrangères par Esdras (Esd. X; Deut. XXIII, 3, 4, 5). De la suprématie des thoroth sacerdotales, nulle trace. Nous pouvons être surpris du petit nombre de lévites qui prirent le chemin du retour, alors que le Deutéronome ne les exclut pas du service de l'autel. Mais n'oublions pas que le temple est en ruines et que, par la promulgation du Deutéronome, les familles sacerdotales de Jérusalem s'étaient attribué des avantages à l'exclusion des membres de la tribu de Lévi. (Comparer *Litteratur des Alten Testamentes*, § 11, remarque 7 *c* contre König, op. cit., p. 238). Les livres d'Aggée et de Zacharie, dont les auteurs travaillaient au sein de la colonie juive, nous permettent de constater le crédit dont jouissaient les prophètes antérieurs (Zach. I, 12; comparer Jér. XXV, 11-12, XXIX, 10; Zach. II, 17 et Hab. II, 20; Zach. III, 2 et Amos IV, 11, etc.).

9. Il n'est pas nécessaire, pour le but que nous poursuivons, de savoir si Esdras édicta une loi nouvelle ou restaura une loi déjà connue. Le grand événement sur lequel Néhémie VIII-X nous renseigne, est qu'Esdras, aidé de Néhémie, promulga la Thora comme règle de la foi et de la vie, c'est-à-dire lui donna une valeur canonique. Dans une assemblée populaire tenue à Jérusalem « sur la place devant la porte des eaux, » le peuple s'engagea

à vivre selon la loi de Moïse; de plus, le contexte montre que la loi contenait des prescriptions diverses que nous retrouvons dans les parties les plus récentes du Pentateuque. Il est possible que plus tard on en ait introduit d'autres, telles que celles concernant le sacrifice du soir (Ex. XXIX, 38-42), la dîme du bétail (Lév. XXVII, 32-33). Voyez § 9, remarque 4 et Kuenen (*H. C. O.*², I, p. 300); cependant, en principe, on peut dire que l'écrit sacré auquel Esdras donna une valeur normative était le Pentateuque. Comme nous le verrons plus loin, la tradition veut, malgré l'opposition de divers arguments, attribuer davantage à Esdras. (Voyez § 9, remarque 5.)

§ 4. Témoignages historiques touchant le Canon de l'Ancien Testament.

b) *Renseignements tirés des écrits juifs de langue grecque.*

Les écrits des Juifs hellénistes, que nous pouvons utiliser pour notre étude, embrassent un espace de trois siècles, de l'an 200 avant Jésus-Christ (Jésus ben Sirach) à l'an 100 après Jésus-Christ (Flavius Josèphe). Les indications qu'ils renferment sont soit directes soit indirectes. Nous avons tout d'abord à considérer le livre intitulé : Σοφία Σειραχ. Pour l'auteur de ce livre, la Loi jouit d'un très grand crédit. Il connaît les livres historiques et prophétiques de l'Ancienne Alliance, mais il fait une distinction à peine marquée entre son époque et les temps antérieurs, entre l'origine de ses propres écrits et l'inspiration des prophètes[1].

1. Pour ce qui concerne l'époque où vivait *Jésus ben Sirach*, voir plus bas remarque 2 de ce paragraphe. Si nous voulons savoir l'autorité que l'Ancien Testament avait pour lui, considérons l'usage qu'il en fait. Tout d'abord, il élève la loi fort haut (II, 16; XV, 1-8; XIX, 20-24; XXV, 7-11; XXXV, 14-16; XXXV, 23 — XXXVI, 3; XXXIX, 1 sq.) Au chapitre XXIV, 22-23 (Traduction Martin 30-33) la sagesse est égalée à la loi et celle-ci est évidemment pour lui l'Ecriture sainte. Il a clairement conscience que toute sa sagesse provient de l'étude de la loi. Cela explique aussi la position qu'il prend vis-à-vis des prophètes dans son ὕμνος εἰς τοὺς πατέρας (chap. XLIV-XLIX). Il ne voit pas le fossé entre sa

parole et celle d'un Esaïe quand il écrit : « Je répands la doctrine comme une prophétie, et je la laisse aux générations des siècles. » (XXIV, 33, traduction Martin XXIV, 43.) Quand il a chanté la louange des « Pères » et qu'il passe à Simon fils d'Onias (probablement le grand prêtre de son temps), il indique, dans le postscriptum de son ὕμνος εἰς τοὺς πατέρας (XLIX, 14-16) qu'il distingue nettement les πατέρες de ses contemporains; mais il est impossible de remarquer une différence spécifique lorsqu'il parle de Simon. La conception de Jésus ben Sirach s'explique parfaitement si nous admettons que, de son temps, la Thora seule avait une valeur canonique, tandis que les prophètes, quel que fût le crédit dont ils jouissaient, n'étaient normatifs ni pour la foi ni pour la vie[1].

Le prologue de la Σοφία Σείραχ nous fournit un témoignage plus direct sur le Canon de l'Ancien Testament. Cette préface est du petit-fils de l'auteur dont il portait peut-être le nom. Il traduisit en grec les sentences de son grand-père vers 132 avant Jésus-Christ. Il raconte que ce dernier étudiait avec zèle les saintes écritures, que par trois fois il montre comme divisées en trois groupes : ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται (αἱ προφητεῖαι) καὶ οἱ ἄλλοι οἱ κατ᾽αὐτοὺς ἠκολουθηκότες (τὰ ἄλλα πατρία βιβλία, τά λοιπὰ τῶν βιβλίων[2]).

2. L'époque où vivait le petit-fils de Sirach peut être déterminée par l'indication que, dans le prologue, il donne de son arrivée en Egypte. C'était ἐν τῷ ὀγδόῳ καὶ τριακοστῷ ἔτει ἐπι τοῦ Εὐεργέτου βασιλέως. Quelle était cette trente-huitième année? Dans son livre : *De Eechtheid van het tweede Gedeelte van Jesaia.* Leyde, E. J. Brill, 1866, p. 30 sq., le professeur Rutgers croit qu'il s'agit de l'an 247 avant Jésus-Christ. Il pense que l'auteur parle de la trente-huitième année de l'ère de Denys, astronome fameux d'Alexandrie, du temps de Ptolémée Philadelphe. Ce Denys, pour honorer son royal protecteur, prit la première année de son règne comme point de départ d'une ère nouvelle. Si ingénieuse que soit cette hypothèse, elle n'a pas beaucoup de valeur. Il n'est pas certain que la manière de compter de Denys ait jamais été d'un usage commun. C'est pourquoi, on s'en tient généralement à l'opinion

[1] Dans les manuscrits des LXX, le nom Jésus ben Sirach est une abréviation. Dans l'original hébreu, découvert récemment, l'auteur se nomme lui-même : Simon, fils de Jésus, fils d'Eléazar, fils de Sirach (L, 27 *b*).

du professeur DE JONG (*De Psalmis maccabaicis*. Lugd. Bat. 1854, p. 71-74) qui voit dans cette trente-huitième année l'an 132 avant Jésus-Christ. C'est après 132 que l'auteur du prologue a entrepris sa traduction, au temps d'Evergète II, surnommé Physcon, non d'Evergète I, comme le veut Rutgers (247-221 avant Jésus-Christ). Dans le premier cas, l'auteur du livre vivait vers l'an 200, dans le second cas vers l'an 300 avant Jésus-Christ. (Voir F. E. DAUBANTON, *Theol. Stud.*, Utrecht, 1886, p. 238 sq.)

Il importe de fixer notre attention sur la manière dont le Siracide parle d'un troisième groupe d'écrits sacrés, à côté de la Loi et des Prophètes. Les mots τὰ ἄλλα πατρία βιβλία dont il se sert, ne peuvent désigner une collection indéterminée; l'auteur savait certainement quels livres il avait en vue en écrivant ces mots; mais il nous a laissés dans l'incertitude.

Il est très important de déterminer avec soin la nature des conclusions que permet de tirer l'existence de la traduction grecque de l'Ancien Testament. Elle ne fut point achevée en une fois, mais se forma peu à peu; de plus, comme nous ne savons pas avec certitude quand ce travail a été terminé, la traduction des LXX ne prouve pas, en elle-même, qu'un canon ait existé avant l'an 250 avant Jésus-Christ[3]. Enfin, la manière dont les traducteurs et les premiers lecteurs ont traité les livres de l'Ancienne Alliance montre qu'à Alexandrie on se préoccupait fort peu de l'idée du « canon. » Si l'influence des écoles palestiniennes est visible, il ne faut point méconnaître que les Alexandrins ont ajouté des fragments apocryphes, même des livres entiers, qui ne sont en rien distingués des autres; par conséquent, un canon déterminé n'était pas connu[4].

3. Ce n'est pas ici le lieu de s'occuper de la formation des LXX. Voir J. Z. SCHUURMANS-STEKHOVEN, *De Alex. vert. van het Dodekapropheton*, Leiden, 1887, p. 1-5.) Il suffit de rappeler que, d'après les témoignages historiques, la loi fut traduite en grec vers 250. Ce n'est que peu à peu et pour l'usage privé que les autres livres furent traduits. Quand ce travail a-t-il été terminé? En 132, le petit-fils de Sirach connaît une traduction grecque des τὰ ἄλλα πατρία βιβλία. Ces mots désignent-ils tous les Hagiographes du troisième groupe? Nous l'ignorons. La traduction du livre d'Esther

a en post-scriptum ceci : « L'an 4 du règne de Ptolémée et de Cléopâtre, Dosithée, qui se disait sacrificateur et lévite, et son fils Ptolémée introduisirent cette lettre concernant les Phrouraï (Phrouraïa ou phrurim), disant qu'elle avait été traduite à Jérusalem par Lysimaque, fils de Ptolémée. » Le roi Ptolémée, dont il s'agit ici, est ou Ptolémée IV ou Ptolémée VIII. Dans le premier cas, Esther existait déjà en grec en 178, dans le second cas en 114 avant Jésus-Christ seulement. De plus, lorsqu'Esther fut traduit, tout l'Ancien Testament était certainement déjà traduit. Nous voyons, en outre, par le post-scriptum cité, que les autres livres avaient été traduits chacun séparément. Si nous admettons que Esther était lu en grec déjà en 178, Daniel ne le fut que plus tard. Mais Esther n'a probablement été écrit qu'après 135. (Voir *Litteratur des Alten Testamentes*, § 27, remarque 7.) Il est donc préférable d'accepter l'année 114 avant Jésus-Christ. Dans l'un comme dans l'autre cas, l'existence des LXX ne prouve en rien l'existence d'un Canon fermé des écrits sacrés des Juifs.

4. On sait que les manuscrits des LXX renferment d'autres écrits que les livres canoniques et que ces livres sont enrichis de suppléments importants. Ce fait est jugé très diversement. Les livres extracanoniques des LXX sont de nature très diverse. Ce sont ou des écrits traduits de l'hébreu, comme *Jésus ben Sirach* et 1 *Macchabées*, ou des suppléments et des livres entiers rédigés en grec. Pour apprécier sainement ce fait, on ne doit pas perdre de vue que tous les manuscrits des LXX que nous possédons sont d'origine chrétienne; chez quelques-uns même on rencontre parmi les hymnes, l'*hymne de Marie*. C'est pourquoi nous ne pouvons pas toujours affirmer que nous possédons la manière de voir des Alexandrins. Cependant, en général, nous le pouvons, car les chrétiens étaient dans ce domaine élèves des Juifs, et les apocryphes sont d'origine juive. Il est certainement permis de supposer la réalité de l'influence chrétienne; mais comme Hénoch et le quatrième livre d'Esdras, très lus par les premiers chrétiens, sont ignorés des manuscrits des LXX, il en résulte que, pour une grande part, nous possédons ici une tradition antérieure au christianisme. On ne doit pas inférer de là l'existence d'un canon alexandrin, différent du nôtre; on peut opposer à cela les arguments suivants :

a) le fait que le nombre des Apocryphes varie suivant les manuscrits;

b) l'usage que Philon a fait des Saintes Ecritures. Pour appuyer sa doctrine, il cite volontiers nos livres canoniques, jamais les Apocryphes. (Voir plus loin, remarque 5.)

Ainsi, puisque les Alexandrins n'ont pas eu de canon fermé, on ne peut admettre qu'ils connussent un canon officiel palestinien, comme on le pourrait inférer de l'usage fait par Philon des Saintes Ecritures. Il y a eu certainement des rapports continuels entre les théologiens palestiniens et ceux d'Alexandrie; les LXX même trahissent une influence palestinienne, car la Loi a été traduite la première et de la manière la plus fidèle. Cela s'accorde avec ce que l'Ancien Testament nous a appris concernant les débuts de la canonisation. La traduction des Prophètes vint plus tard et fut déjà plus libre; les Hagiographes sont traduits avec plus de liberté que les deux autres groupes. Ces constatations nous permettent de conclure que les traducteurs alexandrins n'estimaient pas les Prophètes et les Hagiographes à la même valeur que la Thora. La seule explication satisfaisante de ces faits est que la canonisation était en train de se faire en Palestine, et que Philon, écrivant sous l'influence de ce mouvement, ne citait que les livres canoniques pour appuyer sa doctrine. Voir dans les *Theologische Studien*, 1893, p. 159 sq.; 1898, p. 194 sq.; 1899, p. 185 sq., ma polémique avec V. Kasteren, qui voulait prouver que le canon alexandrin était le canon original, sanctionné par le Seigneur et ses apôtres, reconnu par l'Eglise de tous les temps, tandis que le canon palestinien n'était qu'une traduction faite par les scribes postérieurs à l'an 70 après Jésus-Christ, et aveuglément acceptée par beaucoup, surtout par les protestants.

De tous les auteurs judéo-alexandrins, Philon attire plus spécialement notre attention. L'usage qu'il faisait des Saintes Ecritures prouve qu'il plaçait la Loi très haut; puis, comme il cite les autres livres canoniques et jamais les Apocryphes, il en résulte qu'il s'inspirait de l'esprit palestinien [5]. (Voir plus haut.)

5. Nous avons déjà dit tout ce qui, chez Philon, intéresse notre étude. Il fait vingt-cinq citations de la Loi pour une des autres écrits sacrés; les Apocryphes ne sont jamais cités; il est vrai qu'il ne mentionne pas davantage *Ezéchiel*, *Daniel*, l'*Ecclésiaste*, le *Can-*

tique, les *Lamentations*, *Esther* et les *Chroniques*[1], ni les douze petits Prophètes, excepté *Osée* et *Zacharie*. Mais on ne peut conclure de là autre chose que ceci : c'est que quelques-uns de nos écrits n'étaient pas encore reconnus généralement comme sacrés. Dans aucun cas Philon ne peut témoigner de l'existence du canon alexandrin. (*Theologische Studien*, 1897, p. 166 sq.) Quoique Philon ait attribué ses meilleurs moments à une inspiration divine (comparer *De Cherub.*, § 14, I, 147, édit. Mangey, London, 1742), il n'en résulte point qu'il ait placé ses propres écrits sur la même ligne que les écrits sacrés. (Voir KASTEREN, *Stud. op Godsd. Gebied*, XXVIIIe jahrg., deel XLV, p. 431 sq.) Sa conception de l'inspiration n'est pas absolument claire, mais les faits cités plus haut parlent nettement en faveur d'une histoire du Canon.

Dans un traité de *Vita contemplativa*, attribué à Philon, on trouve une allusion à la tripartition du Canon. Il y est dit que les Thérapeutes (§ 3, II, 475, édit. Mangey) entrent dans leur oratoire (Betkämmerlein) avec les νόμοι καὶ λόγια θεσπισθέντα διὰ προφητῶν καὶ ὕμνοι. De bonnes raisons font rejeter cet écrit à un temps postérieur, peut-être au troisième siècle après Jésus-Christ. (Voyez KUENEN, *Godsd. v. Israël*, 2 vol., Harlem, 1869 et 1870, II, p. 440 sq.) En soi, ce témoignage ne contient pourtant rien qui soit contradictoire à d'autres données. Philon peut, aussi bien que le *Siracide*, avoir connu trois groupes d'écrits de l'Ancien Testament.

La fin du premier siècle avant Jésus-Christ nous fournit un renseignement sur une collection de livres juifs, réputés sacrés. En effet, nous trouvons dans 2 Maccab. II, 13 ce qui suit : ἐξηγοῦντο δέ καὶ ἐν ταῖς ἀναγραφαῖς, καὶ ἐν τοῖς ὑπομνηματισμοῖς τοῖς κατὰ τὸν Νεεμίαν τὰ αὐτά· καὶ ὡς καταβαλλόμενος βιβλιοθήκην ἐπισυνήγαγε τὰ περὶ τῶν βασιλέων καὶ προφητῶν (Α βιβλία) καὶ τὰ τοῦ Δαυὶδ καὶ ἐπιστολὰς βασιλέων περὶ τῶν ἀναθεμάτων.

Si ce renseignement est digne de foi, il en résulte que Néhémie a coopéré à former une collection d'écrits sacrés et d'autres documents importants, mais n'a pas pris part à la canonisation des livres de l'Ancien Testament[6].

[1] Voyez aussi : *De Congressu*, § 8, édit. Mangey, I, p. 525. B. PICK, *Philo's Canon of the Old Testament*, *Journal of Bibl. Lit.*, 1884, p. 126-143.

6. Le second livre des Maccab. commence par deux lettres : *a*) Chap. I, 1-9, écrite par « les Juifs qui sont à Jérusalem et dans le pays de Judée, aux frères qui sont en Egypte, » en l'an 188 de l'ère des Séleucides, c'est-à-dire l'an 124 avant Jésus-Christ. *b*) Chap. I, 10—II, 18, envoyée par « les habitants de Jérusalem et de la Judée, par le conseil et par Judas, au précepteur de Ptolémée, Aristobule, de la race des sacrificateurs oints, et aux Juifs qui sont en Egypte. » (Voir sur l'inauthenticité des deux lettres, probablement réunies plus tard au deuxième livre des Maccab. : Joh. Dyserinck, *De Apocriefe Boeken des Ouden Verbonds*, Harlem, 1874, p. 77 ; Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, II, 1886, p. 471, et C. Bruston dans *Stade's Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 1890, qui trouve dans chap. I, 1-9 deux lettres (I, 1-6 et I, 7-9). Il est difficile de déterminer l'âge de ces deux fragments ; on peut seulement dire qu'ils présupposent le temple de Jérusalem, donc, ont été écrits avant 70 après Jésus-Christ. Ils sont vraisemblablement du même âge que le livre auquel ils ont été réunis.

L'écrivain parle du sacrifice que Salomon offrit lors de la dédicace du temple, sacrifice qui devait être détruit par le feu du ciel, et par la même occasion dit que cela est aussi raconté dans les ἀναγραφαὶ καὶ ὑπομνηματισμοὶ οἱ κατὰ τὸν Νεεμίαν. Dans cet écrit probablement pseudépigraphe, lu à Alexandrie au premier siècle avant Jésus-Christ, il est dit en outre que « Néhémie fonda une bibliothèque et y réunit les relations concernant les rois et les prophètes, les écrits de David et des lettres de princes (étrangers) concernant les présents faits au temple. »

Quoiqu'il puisse paraître téméraire à quelques-uns d'asseoir une certitude sur ces lettres pleines de légendes et de fables, il nous est pourtant possible d'y trouver quelque chose de réellement historique qui se laisse bien expliquer comme tel, et propre à servir à la construction d'une histoire du Canon de l'Ancien Testament. Nous remarquons en effet : *a*) Que l'auteur de cette lettre n'a pas inventé ce qu'il raconte ; mais l'a puisé dans un ancien écrit. Cet écrit doit avoir existé, autrement notre écrivain aurait, sans nécessité, mis en danger la crédibilité de ses propres lettres. *b*) Cela ne prouve naturellement pas que les renseignements fournis sur Néhémie par cet ancien écrit soient historiques, mais il ne doit point échapper à notre attention que les termes employés pour parler de Néhémie et de son activité inspirent la confiance.

Car, au premier siècle avant Jésus-Christ, alors que la Loi était canonisée depuis près de quatre cents ans, et que depuis deux siècles les Prophètes jouissaient d'une grande autorité, c'est à Esdras, non à Néhémie, qu'on aurait attribué sans raison historique une collection de livres *περὶ τῶν βασιλέων καὶ προφητῶν*, et on l'aurait fait avec d'autres expressions que celles employés ici. *c*) Ce qui nous est dit ici de Néhémie s'accorde avec ce que l'Ancien Testament nous en raconte, savoir qu'il institua un registre matricule (Namensregister).

Il est difficile de considérer les écrits dont il est ici question comme étant nos *Prophètes* et nos *Hagiographes*. Ce passage nous permet simplement d'inférer qu'au premier siècle avant Jésus-Christ, il y avait à Alexandrie une tradition suivant laquelle Néhémie apparaissait non comme scribe, comme formateur d'un canon, mais comme bibliophile, comme fondateur d'une bibliothèque et collectionneur de lettres de rois, probablement des rois perses, concernant les présents du temple, lettres qu'il donna peut-être aux prêtres pour qu'ils pussent à l'occasion les faire servir à la défense de leurs droits. En cela il imitait vraisemblablement les rois perses. Il est possible que l'expression *τὰ τοῦ Δαυίδ* se rapporte à une première collection de cantiques liturgiques, dont la plupart se retrouvent dans notre psautier, et que clôturait le dernier vers du psaume LXXII. Dans 2 Macc. II, 14 nous lisons : « C'est de la même manière que Juda a rassemblé tous les écrits dispersés pendant la guerre que nous avons eue. » Ce renseignement est certainement authentique, mais n'est point utilisable dans une histoire de la canonisation de l'Ancien Testament, car on ne dit pas quels étaient ces « écrits. » A ce moment, la Thora était canonisée depuis trois siècles, les Prophètes étaient une collection fermée, et l'on ne peut tirer du verset qui nous occupe aucun indice de l'influence de la collection de Juda sur la canonisation des Hagiographes. La seule chose que ce passage nous permette de dire est que Juda Maccabée sauva de précieux fragments, malgré la destruction de beaucoup de manuscrits par Antiochus Epiphane.

Vers la fin du premier siècle de notre ère, les cercles juifs reconnaissaient un canon de vingt-quatre livres et étendaient à tout l'Ancien Testament la part qu'Esdras avait prise à la canonisation de la Thora. Du moins c'est ce qui ressort du

quatrième livre d'Esdras (chap. XIV, 18-47), apocalypse juive des dernières années du premier siècle après Jésus-Christ[7].

7. Le livre connu dans l'église latine sous le nom de quatrième livre d'Esdras est appelé chez les pères de l'Eglise, influencés par lui, Ἔσδρας ὁ προφήτης ou Ἔσδρα ἀποκάλυψις (CLÉMENT ALEX., *Strom.* III, 16, édit. Potter, I, p. 556). Il a été écrit vers la fin du premier siècle après Jésus-Christ sous Nerva, 97 après Jésus-Christ (Volkmar, Langen, Hausrath, Renan) ou sous Domitien, 81-96 après Jésus-Christ (Gfrörer, Dillmann, Wieseler, Reuss [1]). Dans la primitive Eglise, ce livre singulier fut beaucoup lu, preuve en sont les nombreuses traductions latines, syriaques, éthiopiennes, arabes et arméniennes. (L'original grec est complètement perdu.) C'est sur cet étrange écrit que repose sans doute tout ce que beaucoup de pères de l'Eglise nous rapportent touchant le Canon de l'Ancien Testament. Au moyen âge, ce livre était encore très recherché, et il fut admis dans la traduction protestante de la Bible faite à Zurich en 1530. (On le trouve aussi parmi les livres apocryphes de la traduction Martin.) Voici quel est le contenu du passage qui nous intéresse : Avant de mourir, Esdras demande au Seigneur, qui exhortera le peuple après sa mort; car la Loi était brûlée et personne ne savait ce que Dieu avait fait ni ce qui devait arriver dans l'avenir. Il demande avec prières à Dieu de lui donner son esprit afin qu'il écrive ce qui est arrivé dès le commencement et était écrit dans la Loi. Sa prière est entendue; Dieu ordonne à Esdras de se retirer à l'écart, pendant quarante jours, en compagnie de cinq hommes habiles à écrire. Alors Esdras assemble le peuple, lui rappelle qu'il a reçu la Loi à sa sortie d'Egypte, qu'il l'a perdue par sa faute, et lui ordonne de le laisser seul pendant quarante jours. Puis, avec ses cinq secrétaires, il se retire dans un champ; le lendemain, une coupe lui est offerte; lorsqu'il l'a vidée complètement, il commence à parler et il ne se tait point pendant quarante jours et quarante nuits, tandis que ses compagnons écrivent les merveilles qui sortent de sa bouche. Et pendant ces quarante jours, beaucoup de rouleaux furent écrits. (Voir 44-46.) Un manuscrit parle de 974, d'autres de 904, de 94, de 84. Les manuscrits orientaux ont tous 94. Le travail achevé, Esdras reçoit l'ordre d'en donner 70 aux sages du peuple, et de publier les 24

[1] Comparer SCHÜRER, *G. J. V.*, II, p. 646 sq. KABISCH; *Das vierte Buch Esra auf seine Quellen untersucht*, 1889.

autres « tant aux dignes qu'aux indignes. » La tendance est manifeste. Les 24 livres sont ceux que nous connaissons : parmi les 70 autres il faut compter le quatrième livre d'Esdras qui ne devait être révélé que plus tard. De tout ce qui précède, il ressort clairement que vers la fin du premier siècle après Jésus-Christ les juifs acceptaient le nombre de 24 comme celui des livres canoniques.

Il faut remarquer avec quelle netteté le développement de la tradition se mire dans cette apocalypse. Tandis qu'au début le récit ne parle que de la Loi donnée aux Israélites à la sortie d'Egypte (v. 27-36) et brûlée (par Nebucadnezar, mais pourtant par leur propre faute), exprimant ainsi la vraie tradition appuyée de témoignages historiques sérieux, suivant laquelle Esdras eut une grande part dans la rédaction et la mise en vigueur de la loi; — l'auteur étend insensiblement l'activité d'Esdras à tout l'Ancien Testament. En cela il est manifestement poussé par le courant d'esprit qui entraînait le judaïsme de son temps.

Le dernier témoin, mais non le moins important parmi les auteurs hellénistes, est l'historien FLAVIUS JOSÈPHE. Tantôt directement, tantôt indirectement, il nous renseigne sur la conception helléniste de l'Ancien Testament. C'est ce qui explique que dans son ouvrage célèbre, *Archæologia judaïca*, il se serve des livres apocryphes à côté des écrits canoniques, et que dans son *Contra Apionem* (I, 8), écrit vers l'an 100 après Jésus-Christ, il fixe à vingt-deux le nombre des livres canoniques, et les place selon l'ordre alexandrin. Il ne fournit aucun renseignement précis sur la clôture du Canon, mais laisse pourtant entendre avec quel critère on doit juger la canonicité des livres[8].

8. Fl. Josèphe est un représentant authentique de la conception alexandrine du Canon de l'Ancien Testament. On sait ce que nous entendons par là. Nous voulons dire qu'il ne donne pas au mot canonique un sens aussi précis que les juifs. Mais si on l'interroge ou qu'il doive défendre son point de vue, il n'a pas d'autre réponse ou d'autres arguments que ceux des savants palestiniens. En principe, cet élève des Pharisiens admet le point de vue de Philon, qui ne veut emprunter ses *loca probantia* qu'aux écrits canoniques.

Cela explique que dans son *Archælogia* sa notion des « écrits sacrés » soit très large, que dans le *Proœmium*, § 3, il dise que

l'histoire de 5000 ans est racontée διὰ τῶν ἱερῶν γραμμάτων. Où cette notion est le plus large, c'est quand il se vante avoir écrit toute l'histoire jusqu'à la douzième année de Néron ὡς αἱ ἱεραὶ βίβλοι περὶ πάντων ἔχουσι τὴν ἀναγραφήν. Ici ce n'est plus l'historien qui parle, c'est le rhéteur. A cette manière large, opposons l'important passage suivant (C. Apionem, I, 8) :

Οὐ γὰρ μυριάδες βιβλίων εἰσὶ παρ' ἡμῖν, ἀσυμφώνων καὶ μαχομένων· δύο δὲ μόνα πρὸς τοῖς εἴκοσι βιβλία, τοῦ παντὸς ἔχοντα χρόνου τὴν ἀναγραφήν, τὰ δικαίως (θεῖα? [1]) πεπιστευμένα. Καὶ τούτων πέντε μέν ἐστι τὰ Μωϋσέως ἃ τούς τε νόμους περιέχει καὶ τῆς ἀνθρωπογονίας παράδοσιν, μέχρι τῆς αὐτοῦ τελευτῆς· οὗτος ὁ χρόνος ἀπολείπει τρισχιλίων ὀλίγον ἐτῶν. Ἀπὸ δὲ τῆς Μωϋσέως τελευτῆς μέχρι τῆς Ἀρταξέρξου τοῦ μετὰ Ξέρξην Περσῶν βασιλέως ἀρχῆς οἱ μετὰ Μωϋσῆν προφῆται τὰ κατ' αὐτοὺς πραχθέντα συνέγραψαν ἐν τρισὶ καὶ δέκα βιβλίοις· αἱ δὲ λοιπαὶ τέσσαρες ὕμνους εἰς τὸν Θεὸν καὶ τοῖς ἀνθρώποις ὑποθήκας τοῦ βίου περιέχουσιν. Ἀπὸ δὲ Ἀρταξέρξου μέχρι τοῦ καθ' ἡμᾶς χρόνου γέγραπται μὲν ἕκαστα· πίστευς δὲ οὐχ ὁμοίας ἠξίωται τοῖς πρὸ αὐτῶν, διὰ τὸ μὴ γενέσθαι τὴν τῶν προφητῶν ἀκριβῆ διαδοχήν. Δῆλον δ' ἐστὶν ἔργῳ πῶς ἡμεῖς τοῖς ἰδίοις γράμμασι πεπιστεύκαμεν [1]. Τοσούτου γὰρ αἰῶνος ἤδη παρῳχηκότος, οὔτε προσθεῖναί τις οὐδέν, οὔτε ἀφελεῖν αὐτῶν οὔτε μεταθεῖναι τετόλμηκεν. Πᾶσι δὲ σύμφυτόν ἐστιν εὐθὺς ἐκ τῆς πρώτης γενέσεως Ἰουδαίοις τὸ νομίζειν αὐτὰ Θεοῦ δόγματα, καὶ τούτοις ἐμμένειν καὶ ὑπὲρ αὐτῶν, εἰ δέοι, θνήσκειν ἡδέως.

Dans ce passage, à remarquer trois choses importantes pour notre étude : *a*) Josèphe fixe le nombre des livres à 22. *b*) Il les classe selon l'ordre alexandrin. *c*) Il suppose pour la canonicité des livres un critère qui mérite d'attirer notre attention. Entrons dans quelques détails sur chacun de ces trois points.

a) Josèphe compte les livres de la manière suivante : *cinq livres de Moïse, treize livres de Prophètes* et *quatre hymnes et prescriptions morales*. Le nombre 22 ne peut être obtenu que si l'on cherche Ruth et les Lamentations parmi les Prophètes. Eu égard à l'idée que Josèphe se fait de la διαδοχὴ τῶν προφητῶν, ce qu'il y a de plus vraisemblable est qu'il unit le livre de Ruth à celui des Juges, et les Lamentations au livre de Jérémie. Le nombre 22 se présente comme invariable. En effet, Josèphe lui-même déclare que, malgré le temps écoulé depuis la rédaction des livres, nul n'avait osé y ajouter ou y changer quoi que ce fût.

b) Du passage cité il ressort que Josèphe ordonne les livres suivant la manière alexandrine. Il doit avoir compté les *Chroniques*,

[1] Dans l'édition de B. Niese, Berolini, 1889, vol. V.. édit. min., ce mot est abandonné comme inauthentique. Eusèbe l'aurait introduit. (Voir Eichhorn, Einl. [4], I.)

Esdras, *Néhémie* et *Daniel* au nombre des Prophètes, c'est-à-dire parmi les livres historiques; en effet, ils n'auraient pu appartenir aux « *quatre hymnes et prescriptions morales.* » Ces quatre derniers comprenaient sans doute *David* et *Salomon*, c'est-à-dire les *Psaumes*, les *Proverbes*, l'*Ecclésiaste* et le *Cantique des Cantiques*. Quant au livre de *Job*, il l'a considéré comme livre historique et placé parmi les Prophètes. Ce qui précède est ce que nous appelons l'ordre alexandrin des livres de l'Ancien Testament parce qu'il se rencontre, avec quelques divergences de détail, dans les manuscrits des LXX. Le fait que Josèphe nomme David et Salomon en dernier lieu ne veut pas dire qu'il ait placé ces livres en queue d'une collection complète des livres de l'Ancien Testament. Il leur réserve une mention particulière parce qu'ils ne renferment aucune histoire.

c) Josèphe suppose un critère de la canonicité des 22 livres nommés. Il dit, en effet que, d'Artaxerxès jusqu'à lui, on avait bien écrit toute l'histoire, mais qu'elle n'avait pas été considérée comme digne de foi parce que, dans cette période, il n'y avait pas eu de succession régulière des prophètes. Ce que Josèphe veut dire par là n'est pas douteux. Il considère les prophètes comme les *rédacteurs* (Aufzeichner) de l'histoire de leur temps. Il place à tort l'histoire d'Esther sous Artaxerxès Ier (Arch. Jud. XI, 6.) Ainsi, pour lui, l'auteur d'Esther est le dernier des « treize Prophètes. » Il est important de remarquer que Josèphe ne s'occupe que de la crédibilité des livres historiques et prophétiques de la Bible, nullement de leur canonicité ou de leur inspiration (KUENEN, *H. K. O.*, III, p. 425). Cependant les livres dits canoniques ne sont pas seulement considérés supérieurs aux autres livres historiques, mais dès leur jeunesse, les juifs les tiennent pour θεοῦ δόγματα « auxquels ils veulent rester attachés et pour lesquels ils sont prêts à mourir si cela est nécessaire. » La lumière divine, à laquelle les Prophètes ont envisagé et décrit les événements de leur temps, et qui donne la crédibilité aux livres, fait de ceux-ci un tout, grâce à la διαδοχή. Il est possible que, plus tard, l'inspiration ait été donnée à d'autres hommes, mais ils n'ont laissé aucun écrit digne d'être placé sur le même rang que les autres. Ainsi Josèphe ne dit pas que le dernier prophète ait fermé le Canon; cela ne lui paraît pas nécessaire. La série était close, et le dire officiellement était superflu.

[1] EUSÈBE-NIESE lisent : *πῶς ἡμεῖς πρόσιμεν τοῖς ἰδίοις γράμμασι.*

A côté d'éléments importants de la vérité historique, la conception de Josèphe renferme beaucoup de choses fausses, telle la « succession des Prophètes » connue aussi des sources juives. (§ 6, remarque 3, et BUHL, *Canon und Text des Alten Testamentes*, p. 35[1]). Ces éléments sont :

a) Pour Josèphe et le cercle qu'il représente, le silence de la prophétie marque la limite entre le canonique et le non-canonique.

b) La croyance générale en la canonicité précède les décisions de l'école. Au § 6, nous verrons qu'au temps de Josèphe, l'école avait encore des doutes au sujet de la canonicité des principaux écrits du troisième groupe. Et pourtant le peuple avait pour les écrits qui forment le Canon actuel (ainsi que l'indique le nombre donné par Josèphe) une telle vénération « qu'il était prêt à mourir pour eux, si cela était nécessaire. »

[1] Le terme juif pour désigner les livres écrits après la *διαδοχὴ τῶν προφητῶν* est מִבָּאן וְאֵילָךְ (à partir de ce moment). Ainsi *Sanh.*, fol. 28 *a* : « Les livres tels que celui de Sirach qui ont été écrits מכאן ואילך, peuvent être lus ainsi qu'on lit une lettre. » Dans le Canon, il n'y a que les livres écrits עד באן (jusqu'ici) c'est à dire jusqu'à Esther (suivant la manière de voir des juifs).

FAITS DIVERS

Une nouvelle édition des œuvres de Zwingli.

Quiconque s'intéresse à l'histoire de la Réformation, et spécialement à celle des origines de nos Eglises réformées, apprendra avec une vive satisfaction que la maison C.-A. Schwetschke et fils, à Berlin, après avoir publié successivement, dans son *Corpus reformatorum*, les œuvres complètes de Mélanchthon et celles de Calvin, s'est décidée à les faire suivre de celles de Zwingli. Elle répond ainsi à un vœu souvent exprimé et qui, au grand regret de tous les connaisseurs et amis du vaillant réformateur de Zurich, semblait devoir rester longtemps encore un vœu pie.

Nous possédions sans doute l'édition de Schuler et Schulthess, publiée à Zurich de 1828 à 1842. Mais cette édition est épuisée et, quelque méritoire qu'elle fût pour l'époque qui l'a vu paraître, elle ne répond plus aux besoins actuels. Bien des pièces, alors inconnues, ont été découvertes depuis, dont plusieurs sont encore inédites. La séparation des œuvres latines d'avec les œuvres allemandes n'était pas faite pour faciliter une étude historique de la vie et de l'œuvre de Zwingli. Les textes allemands, au lieu d'être reproduits sous leur forme authentique, étaient transcrits en une langue modernisée. Les lettres, en particulier, avaient grand besoin d'être revues sur les originaux. Enfin il y manquait une table des matières et surtout un index des noms de lieux et de personnes.

Par la nouvelle édition il sera remédié à tous ces déficits. Elle aspire à être aussi complète que possible. Les œuvres du réformateur seront divisées en trois groupes, les deux der-

niers comprenant les travaux exégétiques et la correspondance. Dans chacun de ces groupes on suivra l'ordre chronologique, en insérant à leur place la plus probable les pièces non datées. Chaque écrit sera précédé d'une introduction historique et bibliographique. Le texte original, tant allemand que latin, sera accompagné de notes succinctes relatives soit au contenu soit à l'idiome. L'édition nouvelle sera pourvue d'index des matières, des noms de lieux et de personnes, des passages bibliques, peut-être aussi d'un glossaire et d'une bibliographie. Ajoutons que l'in-quarto sera remplacé par un format plus maniable.

Patronnée par le *Zwingli-Verein* de Zurich et son président, l'historien Meyer von Knonau, cette importante publication est confiée aux soins de deux hommes éminemment compétents, qui ont déjà fait leurs preuves par des travaux historiques et bibliographiques consacrés à la vie et à l'œuvre littéraire du réformateur helvétique : le Dr Emile Egli, professeur de théologie à l'université de Zurich, l'auteur d'une *Aktensammlung zur Zürcher Reformationsgeschichte* (1879), le rédacteur des *Zwingliana*, dont notre *Revue* publie régulièrement les sommaires, et M. Georges Finsler, maître de religion au gymnase de Bâle, à qui l'on doit une excellente bibliographie zwinglienne. Le premier de ces rédacteurs se chargera spécialement des introductions historiques et de l'édition de la correspondance.

La nouvelle édition paraîtra par livraisons de cinq feuilles d'impression. Elle comprendra environ 120 livraisons au prix de 3 francs (2 marcs 40). Il en paraîtra, pour commencer, 3 à 4 par an ; plus tard la publication pourra marcher plus rapidement. Les éditeurs se réservent d'augmenter le prix pour les non-souscripteurs. La souscription est ouverte chez tous les libraires.

Il est à désirer que la courageuse initiative prise par les éditeurs et les rédacteurs trouve un sympathique écho, mieux que cela, un appui effectif auprès du public qui sait apprécier de semblables entreprises. Espérons que l'intérêt tout nouveau que le magistral ouvrage de Rodolphe Stæhelin sur *Huldreich*

Zwingli, sein Leben und Wirken (Bâle, 1895-1897) a éveillé pour la personne de ce père de la Réforme se reportera aussi sur cette collection, préparée de longue main, de tout ce qui s'est conservé de ses œuvres. Puisse notre public protestant de langue française, lui aussi, ne pas rester trop en arrière ! Qu'il n'oublie pas que c'est aux éditeurs du *Corpus Reformatorum* qu'il doit de posséder maintenant une édition répondant à toutes les exigences scientifiques modernes, des *Opera quae supersunt omnia* de Jean Calvin. Ce n'est que justice de soutenir les hommes qui s'apprêtent à faire de leur mieux, pour le réformateur de Zurich, ce que les savants de Strasbourg, les Baum, les Cunitz, les Reuss et leurs dignes successeurs ont si bien fait pour celui de Genève.

H. V.

NÉCROLOGIE

En la personne du professeur David Tissot, la *Revue de théologie et de philosophie* a perdu, le 30 novembre 1900, un collaborateur distingué, à la mémoire duquel nous tenons à payer ici notre tribut respectueux. Né à Genève le 16 mars 1824, il entra, après quelques mois d'activité pastorale, dans le corps enseignant de l'Ecole de l'Oratoire, en 1853, pour y professer la philosophie et l'histoire des religions, puis, dès 1862, l'histoire des dogmes, la symbolique, la polémique, la théologie pratique et, pendant un temps, les branches d'étude relatives à l'Ancien Testament. Il prit une part active, comme secrétaire, à la réunion de l'Alliance évangélique à Genève en 1861.

Outre ses *Pensées de Calvin* et *Calvin d'après Calvin* (1864) — ce dernier ouvrage en collaboration avec C.-O. Viguet, — D. Tissot a publié un grand nombre d'études théologiques dans diverses revues. Ici même ont paru, outre un article intitulé *A propos du subjectivisme* (1899), de substantielles analyses des traités de Schleiermacher sur *L'élection* (1894) et sur *La Trinité* (1896), des deux lettres du même théologien à Lücke (1896 et 1897), de son *Encyclopédie théologique* (1898), de sa *Dialectique* (1900)[1]. Cette série, à laquelle il faut ajouter la traduction du dialogue de Schleiermacher sur *La fête de Noël* (1892), et un commencement de biographie paru dans le *Chrétien évangélique* de 1858, se rattache au projet, conçu de bonne heure par Tissot et poursuivi pendant près d'un

[1] La mort a surpris M. Tissot avant l'achèvement de ce travail; nous en donnerons prochainement la fin, rédigée avec l'aide de ses notes, que sa famille a bien voulu nous communiquer.

demi-siècle, de faire connaître à notre public le grand rénovateur de la théologie évangélique au début du dix-neuvième siècle. La partie la plus considérable de ce persévérant labeur, une traduction de la *Dogmatique* de Schleiermacher, sera prochainement, dit-on, livrée à l'impression.

* * *

Nous avons aussi notre part spéciale dans le grand deuil qui vient de frapper tout le protestantisme de langue française, par la mort d'AUGUSTE SABATIER, survenue le 12 avril 1901. Il nous avait accordé, en effet, le privilège de le compter parmi les membres de notre comité, et, si ses nombreuses occupations l'empêchaient de collaborer fréquemment à la *Revue*, il lui a pourtant donné, en 1887, sur *Le problème des origines littéraires et de la composition de l'Apocalypse,* un article qui marqua une étape dans l'étude renouvelée de ce sujet; puis, en 1893, ce remarquable *Essai d'une théorie critique de la connaissance religieuse,* qui devait former, quelques années plus tard, le dernier chapitre de l'*Esquisse d'une philosophie de la religion.*

Il ne peut être question de tracer ici un aperçu de ce qu'a été cette brillante et féconde activité, aux faces si multiples; encore moins de caractériser les phases successives par lesquelles la théologie de Sabatier a passé pour aboutir à ce « symbolisme », qui a trouvé d'enthousiastes adeptes en même temps que de sévères critiques; peut-être posséderons-nous quelques éléments nouveaux pour l'appréciation de cette théologie lorsque aura paru le nouveau volume dont Sabatier venait d'achever la rédaction quand ses forces trahirent son courage. Bornons-nous, pour le moment, à quelques notes biographiques.

Né à Vallon (Ardèche) le 22 octobre 1839, Aug. Sabatier y fut catéchumène de notre compatriote Louis Durand; et nous aimons à nous dire que, selon toute probabilité, l'influence et les encouragements de celui-ci ne furent pas pour rien dans la décision que prit le jeune homme de se vouer à la

carrière pastorale. Sabatier était depuis quatre ans environ pasteur à Aubenas (Ardèche) quand il se vit appelé, en 1868, à enseigner la dogmatique dans la Faculté de Strasbourg. Lorsque celle-ci passa aux mains des Allemands, il se retira à Paris, où le vint chercher bientôt un appel de Louis Ruchonnet; ce dernier, en effet, qui avait, sur l'avis de L. Durand, lu avec autant d'admiration que d'intérêt les écrits de Sabatier, aurait voulu attacher celui-ci à l'Académie de Lausanne. Mais il estima devoir rester dans sa patrie, afin d'y contribuer à restaurer, tôt ou tard, sous une autre forme le foyer d'études qu'avaient perdu les protestants de France. On sait comment cet espoir se réalisa enfin en 1877 par la fondation de la Faculté de Paris, dont Sabatier devait être le doyen après Fréd. Lichtenberger, et sur laquelle il a jeté tant d'éclat.

PH. B.

REVUES

Revue philosophique

Août.

L. Bourdeau : Cause et origine du mal. — *Dr Santenoise :* Religion et folie. — *Palante :* Le mensonge de groupe. Etude sociologique. — Analyses et comptes rendus.

Septembre.

Dugas et Riquier : Le pari de Pascal. — *R. de la Grasserie :* L'individualisme religieux. — *C. Mourre :* Les causes psychologiques de l'aboulie. — Analyses et comptes rendus.

Octobre.

E. de Roberty : Morale et psychologie. — *G. Milhaud :* Les lois du mouvement et la philosophie de Leibniz. — *Novicow :* Les castes et la sociologie biologique. — *Xénopol :* Les sciences naturelles et l'histoire. — *P. Tannery :* La droite transfinie. — *L. Dauriac :* L'hypnotisme et la psychologie musicale. — *G. Dumas :* La philosophie d'A. Comte d'après M. Lévy-Bruhl. — Analyses et comptes rendus.

Novembre.

H. Taine : De la volonté. Fragments inédits. — *H. Taine :* De la volonté. Notes et essais de plans. — *A. Lalande :* Congrès international de philosophie. — *L. Marillier :* IVe Congrès international de psychologie. — *A. L. :* Congrès international d'histoire des sciences. — Correspondance. — Revue des périodiques étrangers. — Nécrologie. — Livres nouveaux.

Décembre.

Murisier : Le fanatisme religieux. Etude psychologique. — *C. Bos :* Contribution à la théorie psychologique du temps. — *Palante :* Le dilettantisme social de la philosophie du « Surhomme. » — *Dr de Fursac :* Travaux sur les sensations internes. — *Riquier :* A propos du pari de Pascal. — Analyses et comptes rendus. — Revue des périodiques étrangers. — Livres nouveaux. — Table des matières.

Revue internationale de théologie

Juillet-Septembre.

N. : Le professeur Basile Bolotoff. Notice nécrologique. — *Ed. Herzog :* La mission donnée par le Christ ressuscité à ses disciples (Mat. XXVIII, 18-20; Marc XVI, 14-18; Luc XXIV, 36-49; Jean XX, 19-29.) — *J. Wordsworth :* Le livre apocryphe du « Testament

de notre Seigneur. » (Angl.) — *J. Langen:* Vincent de Lérins. (All.) — *E. Michaud :* Les deux « Apologies » de Dominique-Marie Varlet, évêque de Babylone. — *Le même :* Les corruptions de l'idée catholique : III. Le catholicisme et le formalisme. — *L.-K. Goetz :* L'Eglise épiscopale mexicaine. (All.) — Variétés. — Correspondance : M. *John Parker* sur « l'Aréopagite. » — Bibliographie, etc.

Octobre-décembre.

Weber : Christianisme et antichristianisme dans la science : I. Strauss et Zeller sur les relations de la science à l'égard du christianisme. Le monisme. Leibniz et Spinoza. (All.) — *Ed. Herzog :* Du sacrement de la pénitence, I. (All.) — *J. Langen :* L'antique et le moderne principe de foi. (All.) — *E. Michaud :* L'ancien catholicisme et le protestantisme. — *Le même :* Les corruptions de l'idée catholique : IV. Le césaro-papisme. V. L'ultramontanisme. — *G.-C. Joyce :* L'archevêque Laud. (Angl.) — *F. Mülhaupt :* Pour servir à l'histoire des versions allemandes de la Bible. A. La version d'Ulfilas. (All.) — *Schirmer :* L'attitude du cardinal Rauscher vis-à-vis des protestants et des anciens-catholiques. (All.) — Variétés : *Schirmer :* De l'importance d'un séminaire catéchétique et homilétique pour les étudiants en théologie. — *E. M. :* Les légendes du « Salut des pécheurs » du moine Agapios Landos († 1664). — Bibliographie théologique. — Petites notices. — Table des matières de l'année 1900.

A cette livraison est jointe une *Table générale* de la *Revue*, de 1893 à 1900 inclusivement. Prix pour les non abonnés : 1 fr. 50.

Rivista Cristiana

Août.

Rédaction . Le 29 juillet (Mort du roi Humbert). — *G. Luzzi :* La lettre des Corinthiens à Saint-Paul. (Essai de reconstitution d'après le prof. G.-G. Findlay). — *Silv. Ceci :* Les évangéliques dans la vie publique et en face du socialisme. — *G. Banchetti :* La valeur des bonnes œuvres. — *Bald. Savelli :* L'hygiène de la Sainte-Cène en face de la science. — *G. L. :* Eclaircissements (L'œuvre des missions évangéliques en Chine). — *G. Luzzi :* Revue du mois. — Extraits des revues. — *Le chroniqueur :* Petites notices.

Septembre.

G. Luzzi : Les Douze. — *M. J. Ford :* Antonio Micheletti. — *P. G. Franceschini :* A propos du Fidéisme. — *B. Celli, Spectator, G. L. :* Deux opinions sur l'hygiène de la Sainte-Cène. — *F. Grilli :* Etude biblique. L'immensité de l'amour divin. — *G. Luzzi* : Revue du mois. — Extraits des revues. — Petites notices.

Deutsche-evangelische Blätter

Principaux articles de l'année 1900. — Les chiffres romains désignent les livraisons mensuelles.

Etudes bibliques. — *A. Wünsche :* Les prophètes de l'ancienne alliance au point de vue religieux, moral et esthétique. VI. — *Ed. König :* Prophétie et histoire. VII. — *W. Beyschlag :* La parabole des ouvriers loués à différentes heures, Mat. XX, 1-15. X. — *P. Hahn :* Une journée aux bords du lac de Tibériade. VIII.

Histoire religieuse. — *H. Jacoby :* La diaconie féminine dans son développement historique. V. — *C. Hoffmann :* Le couvent de Heisterbach et son Césaire (fin du XIIme et commencement du XIIIme siècle). I, II. — *E. Böklen :* Les joyaux du saint empire romain. IX. — *C. Ströhle :* L'élément évangélique dans la guerre des paysans allemands. III à VI. — *W. Beyschlag :* L'Allemagne au cours du XIXme siècle. Discours académique. II. — *Dechent :* Relations entre les deux Eglises chrétiennes en Allemagne pendant le XIXme siècle. X. — *W. Beyschlag :* A propos du jubilé demi-séculaire du conseil ecclésiastique supérieur de Prusse. VIII. XI. — *Kohlschmidt :* L'Eglise romaine d'après un cycle de tableaux historiques des années 1860 à 1870 (de F. Nippold). IV. — *E. Lachemann :* Mac All et l'évangélisation de la France. XII.

Biographie. — *C. Fey :* Le juriste catholique von Ickstatt et son éloge du protestantisme (1772). XII. — *K. Pahnke :* Ernst-Moritz Arndt. A propos de ses lettres (publiées en 1898). IX. — *Schäfer :* Döllinger et l'Eglise catholique romaine. XI. — *E. Hermes :* Un évolutionnaire (Georges-John Romanes). IX. — *Hering, Pahnke* et *E. Haupt :* Willibald Beyschlag. XII.

Littérature et beaux-arts. — *Rheintaler :* La satire allemande dans ses rapports avec la Réformation. XI. — *Heinzelmann :* Gœthe, le maître et le modèle de la culture moderne. II. — *Witzmann :* Conrad-Ferdinand Meyer. XII. — *C. Fey :* Un nouveau drame de Wildenbruch (La fille d'Erasme). VII. — *H. Ellger :* Les catacombes de San Gennaro dei Poveri à Naples. III. — *W. Mader :* La peinture religieuse moderne. II.

Etudes religieuses et morales. — *Hermes :* L'origine de la religion. I. — *A. König :* Le problème de la théodicée. VIII. — *Lamparter :* L'Eglise chrétienne et la question sociale dans les quatre premiers siècles. VII. — *E. Pfennigsdorf :* Science moderne de la nature et foi chrétienne. X.

Théologie pratique. — *Von Grüneisen :* Sermon sur Jean I, 14 (La parole faite chair) prononcé à Stuttgardt en 1840, lors du jubilé de Gutenberg. X. — *Reinthaler :* L'instruction religieuse dans les écoles secondaires de la Prusse. I. — *L. König :* La communion célébrée le soir. I.

Actualités. — *Franke :* Le christianisme et Ernst Häckel. VII. — *W. Beyschlag :* La crise en Chine et les missions chrétiennes,

tant évangéliques que catholiques. VIII. — *E. Gebhardt :* Diaconie romaine et évangélique dans le Brandebourg et en Silésie. III. — *Salkowski :* La « Science catholique » et son plus récent représentant (von Hertling). IV. — *Kreeb :* Les indulgences dans l'Italie d'aujourd'hui. V. — *Rönnecke :* Le vieux-catholicisme en Italie. VI. — *L. Weber :* Impressions et souvenirs d'un récent voyage en Italie. X.

A chaque livraison est jointe une « chronique ecclésiastique, » où sont passés en revue et appréciés les principaux événements du mois précédent, pour autant qu'ils concernent la vie religieuse et morale et les relations interconfessionnelles, spécialement en Allemagne. A l'occasion du vingt-cinquième anniversaire de cette revue, le pasteur H. Scholtz, pasteur de Sainte-Marie, à Berlin, a publié un cahier spécial, de 28 pages, qui renferme un coup-d'œil historique sur ses origines et ses destinées, une réimpression de son prospectus, de juillet 1876, et une liste complète de ses collaborateurs. Le fondateur et directeur des *Deutsch-evangelische Blätter*, Willibald Beyschlag, professeur de théologie à Halle, étant mort le 25 novembre de l'année dernière, la publication sera continuée dans le même esprit sous la direction de MM. Erich Haupt, professeur de théologie à Halle ; W. Kahl, professeur de droit à Berlin, et Alb. Hackenberg, pasteur à Hottenbach.

Zeitschrift für Kirchengeschichte

Vol. XXI, 3me livraison.

Bauer : La dispute de Luther à Heidelberg (*fin*). — *Tschackert :* Les livres de compte de J. Bruns, commissaire archiépiscopal de Mayence, de 1519 à 1531. — *Gebauer :* Les derniers moines dans la Marche. — *Schäfer :* La réunion de protestants français à Tolède vers le milieu du seizième siècle. — *Kupke :* L'audience de Monsignor Arezzo, nonce du pape à Dresde, chez Napoléon Ier à Berlin. — *Bratke :* Le prétendu manuscrit d'Origène no 890 de la bibliothèqne de Troyes. — *Nestlé :* Thomas Becket dans des calendriers de l'Allemagne méridionale. — *Kropatschek :* Pour servir à la biographie de G. Dölsch de Feldkirch (né en 1523). — *Kawerau :* Miscellanée.

Schweizerische theologische Zeitschrift.

Quatrième livraison 1900.

W. Hadorn : Les inspirés du dix-huitième siècle, spécialement dans leurs relations avec la Suisse (*fin*). — *W. Staub :* Communauté religieuse et individualité (*fin*). — Bibliographie.

L'HISTOIRE DES RELIGIONS ET LE CHRISTIANISME [1]

PAR

A. FORNEROD

A l'occasion de l'exposition universelle de 1900, un congrès international d'histoire des religions a été tenu à Paris, du 3 au 8 septembre. Ce fut comme la consécration de cette nouvelle science. L'histoire des religions est, en effet, dans le domaine des sciences, un enfant nouveau-né, un fruit du dix-neuvième siècle.

Dans l'antiquité comme au moyen âge, nous ne rencontrons aucun ouvrage que nous puissions envisager comme un précurseur de l'histoire des religions. Vous trouvez des descriptions de culte, des recueils de traditions, des écrits religieux, polémiques, mais toute méthode scientifique est absente. Il faut descendre jusqu'au dix-neuvième siècle pour être en présence des œuvres importantes qui ont frayé la voie à l'histoire des religions. L'explication symbolique et mystique des religions de l'école de Creuzer, fort en vogue de 1820 à 1850, explication plus philosophique qu'historique, n'a plus de valeur aujourd'hui. Mais grâce à elle, l'attention des penseurs a été portée sur les religions de l'humanité. En 1825, Karl-Otfried Müller, par son livre paru à Göttingen, *Prolégomènes à une mythologie scientifique*, donnait une méthode rigoureuse pour la recherche des éléments et des phases des mythes grecs.

[1] Conférence apologétique faite à Lausanne, Salle centrale, le jeudi 8 novembre 1900.

Dans son ouvrage en cinq volumes (Paris, 1824-37) *De la religion considérée dans sa source, ses formes et ses développements*, Benjamin Constant a eu le mérite d'établir fermement la distinction entre la religion et les formes de la religion et d'avoir tenté la première esquisse du développement de la religion. Mais la grande impulsion pour l'étude des phénomènes religieux a été donnée par l'école linguistique dont Max Müller est le plus illustre représentant. En livrant au public, au milieu de notre siècle, les Védas, cette source religieuse orientale, alors que jusqu'à cette époque la religion classique gréco-romaine exerçait seule l'hégémonie, cette école a ouvert de nouveaux horizons. Son explication linguistique, qui fait des mythes une maladie du langage, soulève des contradictions. L'école anthropologique, dont les chefs principaux sont Taylor et Lang, la combat et se préoccupe surtout des origines des religions, mettant en parallèle les formes religieuses les plus grossières et la culture primitive des peuples. Et maintenant, profitant des fruits des écoles linguistiques et anthropologiques, l'école historique dont Tiele est une des gloires se dégage peu à peu. Elle part de cette thèse fondamentale que, pour comprendre les manifestations d'une religion, il faut la mettre dans son cadre historique. Une religion est intimément liée à l'histoire du peuple qui lui a donné le jour. Aussi archéologie, linguistique, sociologie, histoire, politique, toutes les sciences qui peuvent projeter quelque lumière sur l'état d'un peuple sont mises à contribution pour l'étude des manifestations religieuses. Du moment que la méthode scientifique est appliquée aux phénomènes religieux, l'histoire des religions pouvait revendiquer le titre de science particulière. C'est là la conquête de l'école historique.

Cette prétention est-elle justifiée ? L'histoire des religions constitue-t-elle bien une science ? Quelles sont les conditions à remplir pour légitimer ce titre ? Prenons la physique et la chimie. Ces deux sciences de la nature s'occupent de phénomènes. Elles les décrivent, elles les classent, elles étudient leurs rapports réciproques. En outre elles s'intéressent cha-

cune à un groupe particulier de phénomènes. Le domaine de la physique est formé des phénomènes qui ont lieu entre les corps et qui n'en changent pas les caractères. La chimie s'attache aux phénomènes qui touchent la composition des corps, leur combinaison et leur décomposition. Donc, et cela est vrai pour les sciences historiques comme pour les sciences naturelles, une science s'occupe d'une classe particulière de phénomènes. L'histoire des religions est-elle bien dans cette situation ? Longtemps les religions et les sciences ont été envisagées comme antithétiques, leurs domaines semblaient être absolument séparés. C'étaient deux sphères indépendantes, qui demeuraient sans rapport entre elles, leur nature étant toute différente. Dans cette conception traditionnelle il y a un noyau de vérité. La religion, en effet, transporte ses adeptes au dessus des phénomènes sensibles, elle place ses adorateurs en contact direct avec l'absolu. Dieu, qui est la cause dernière de toutes les manifestations religieuses, échappe à la science. Les réalités éternelles, entrevues par la foi, appartiennent au domaine supra-sensible, au domaine des noumènes et non des phénomènes. Dès lors la religion se dérobe, dans son essence intime, aux prises de la science. Les racines de l'âme religieuse plongent jusque dans le domaine ultra-sensible de l'absolu. Mais si ce contact direct de l'homme avec l'esprit qui préside à l'élaboration de l'univers constitue le ressort intime et caché des religions, ce contact ne reste jamais à l'état pur, il tend toujours à se manifester, à se concrétiser dans des états affectifs, dans des conceptions intellectuelles (mythes, dogmes), dans des actes (rites, mœurs). Et comme ces diverses manifestations du sens religieux sont celles d'un peuple, d'une personnalité, elles reflètent toujours la situation de ce peuple, de cette personnalité. Dès lors si la religion nous fait pénétrer dans le domaine de l'absolu, ses manifestations sont relatives, donc diverses, progressives, puisque ce sont des manifestations humaines d'un contact avec l'absolu. Elles rentrent dès lors dans le monde phénoménal, elles sont susceptibles d'être observées, décrites, classées. La méthode scientifique peut

fort bien être appliquée aux phénomènes religieux. L'histoire des religions aborde les religions par leur côté extérieur pour pénétrer le plus possible dans leur âme. Aussi n'a-t-elle point la prétention d'agir religieusement, mais simplement de définir, de classer les divers phénomènes religieux pour en découvrir les lois générales. Son rôle est assez analogue à celui de la philologie dans le domaine des langues. Jamais la science philologique ne créera une langue nouvelle. Ce sont les peuples qui se créent leur langage. La philologie se pose en observatrice. En étudiant les idiomes existants, elle scrute, elle observe, elle cherche à se rendre compte des lois qui ont présidé à la création des dialectes. C'est là sa tâche. Aussi avec beaucoup de peine parviendra-t-elle à engager un peuple à modifier l'orthographe de quelques centaines de mots. De même les communautés religieuses sont les foyers religieux qui créent les phénomènes religieux, parce qu'eux seuls ont la vie. La question vitale pour une communauté religieuse c'est la certitude de sa foi. Il faut qu'elle ait l'assurance que son contact avec Dieu et avec les réalités éternelles n'est pas une illusion, mais une communion vivante, réelle. Les communautés religieuses abordent la religion par son côté intime, elles vont de l'intérieur à l'extérieur ; aussi elles seules peuvent enfanter la vie religieuse. L'histoire des religions, en partant de l'étude des phénomènes pour comprendre et saisir l'inspiration d'une religion, garde l'attitude d'une observatrice qui se borne à décrire, à classer, à découvrir les lois générales qui régissent les phénomènes religieux. Elle constitue bien une science puisqu'elle s'occupe de phénomènes, d'un groupe particulier de phénomènes.

De nos jours, les rapports entre le développement religieux d'un peuple et son développement social sont mis en évidence. Il y a toujours action et réaction. Pour esquisser les phases de la religion romaine, il faut nécessairement tenir compte des contacts successifs du peuple romain. Les influences étrusques, grecques, sont venues s'amalgamer à la dotation religieuse de la race pour en faire un tout complexe. Le passage du Védisme au Brahmanisme s'explique par

le changement d'établissement des Aryas orientaux, qui du Pendjab vinrent habiter l'Hindoustan. Quand les Egyptiens se dégagèrent de leur constitution en nomes, en tribus, pour s'unifier sous une monarchie absolue, une centralisation religieuse vit le jour. Mais si intimément liés que soient les phénomènes religieux aux phénomènes sociaux, ils ont bien leur caractère *sui generis*. L'empreinte religieuse donne aux institutions, aux conceptions, aux émotions, une physionomie à part. Si parfois, en raison de la complexité des phénomènes de la vie supérieure de l'homme il est difficile de trancher sur la qualité de tel ou tel phénomène, en général une institution religieuse se distingue vite d'une pure institution politique, une conception religieuse d'une pure donnée philosophique, une émotion religieuse d'une émotion esthétique. Le contact de l'homme avec l'absolu donne à tous les phénomènes qui en subissent le charme, un air de famille.

L'histoire des religions se légitime donc comme science historique puisqu'elle s'occupe d'une classe particulière de phénomènes : elle est l'étude scientifique des manifestations religieuses de l'humanité. La consécration de cette science nouvelle n'aura-t-elle pas des conséquences pratiques pour nous chrétiens? N'arrivera-t-elle pas à influencer les formes de nos convictions? Ne nous fournira-t-elle pas un nouveau terrain apologétique? C'est ce que nous voudrions examiner maintenant avec vous.

Il ne s'agit pas, notez-le bien, de l'influence des résultats acquis, car notre discipline en est encore à ses debuts. Les difficultés de la critique de l'Ancien et du Nouveau Testament ne sont rien en présence de celles que le champ des religions offre à ses explorateurs. Partout des problèmes complexes surgissent sur leurs pas. Avec la mythologie classique grecque, celle que vous avez apprise sur les bancs du collège, vous pensez avoir une idée exacte de la religion grecque. Détrompez-vous! vous n'avez là que l'image de l'eclectisme religieux d'une période. Mais pour saisir les affluents divers qui ont formé le grand fleuve, on en est réduit aux hypothèses. Vous pensez avoir avec Homère un

point de départ? L'*Iliade* et l'*Odyssée* sont un point d'arrivée. Des conceptions religieuses plus anciennes sont attestées par les tombeaux de Nauplie, de Mycène, d'Orchomène. Et si la religion grecque, que l'on croyait le mieux connaître, pose des énigmes dont la solution n'est point encore trouvée, il en est de même à plus forte raison des religions égyptienne, assyrienne, indoue, persane. Aussi en sommes-nous encore à l'ère des monographies. Chaque savant se cantonne dans un champ de son choix et cherche à l'exploiter. Nous ne songeons donc point à baser une systématisation sur un terrain aussi chancelant que celui que nous présente, à l'heure actuelle, l'histoire des religions. Seulement la constitution de notre discipline elle-même nous paraît devoir élargir nos horizons et nous fournir un nouveau terrain pour l'apologétique.

Vous représentez-vous la vie de nos cantons il y a deux ou trois siècles? Des voyageurs venaient s'asseoir à la table de nos aïeux et racontaient ce qui se passait sous d'autres cieux; des mercenaires rentrés dans leurs foyers ne tarissaient pas sur leurs exploits à l'étranger. Mais ces aperçus sur la vie d'autres peuples n'avaient pas une grande influence sur les mœurs et les coutumes. On vivait comme si son village, sa cité, étaient le centre du monde. Il est évident que les horizons de notre vie politique et sociale ont changé. Dans ce siècle de cosmopolitisme et d'internationalisme, d'échanges fréquents, continus entre les peuples, des souffles nouveaux se sont fait sentir chez nous comme ailleurs. Les mouvements qui agitent les nations les plus lointaines ont leur répercussion jusque dans notre pays. Cet élargissement de nos horizons, diminue-t-il notre caractère national? Loin de là; plus que jamais nous sentons la mission que notre démocratie pacifique a à remplir auprès des autres peuples. La liberté, qui est notre raison d'être politique, nous avons pour tâche de la faire comprendre aux autres. Eh bien, si notre nationalisme de bon aloi demeure, alors même que nos horizons s'élargissent, nous croyons qu'il en est de même de notre mission chrétienne.

L'histoire des religions élargit en effet singulièrement nos horizons. C'est là un fait indéniable. L'Eglise chrétienne a combattu et combattra toujours les autres religions, elle se renierait elle même si elle ne le faisait pas; persuadée de sa vérité elle doit la vérité à tous. Mais dans ses luttes avec le vaste syncrétisme græco-romain aux premiers siècles, avec l'islamisme au moyen âge, l'Eglise chrétienne n'a vu que son intérêt immédiat. Forte de sa supériorité, elle n'a pas cherché à comprendre les causes de la déchéance de ce syncrétisme græco-romain, pas plus qu'elle ne s'est demandé les raisons de la force de l'islamisme. Et quand les Eglises ne sont pas obligées à lutter directement avec les autres religions, elles se renferment en elles-mêmes, elles ne vivent que pour elles, ignorant ce qui se passe à la surface de notre globe. L'histoire des religions nous oblige à ouvrir les yeux et à reconnaître que des phénomènes analogues, (non pas identiques, non pas de la même valeur) — se retrouvent dans la plupart des religions. Prenez les phénomènes de l'inspiration et du sacrifice. L'inspiration joue un rôle dans la religion la plus dégradée comme dans les religions morales. Pénétrons en Afrique, au milieu d'une tribu de noirs. L'animisme y fleurit; aussi des scènes de sorcellerie, de pratiques magiques sont fréquentes, scènes qui nous écœurent, nous autres chrétiens. Mais avec M. Albert Réville[1] nous nous posons la question: Les sorciers nègres sont-ils simplement des imposteurs, des charlatans? Ne sont-ils pas dupes les tout premiers des croyances animistes dont tous les noirs sont imbus? Les sorciers nègres passent souvent par une espèce d'initiation, les faits d'extase, d'hallucination, de surexitation nerveuse sont là. Et le sorcier est souvent martyr de sa divination, quand il ne réussit pas à amener la pluie ou à guérir un puissant. Le sorcier est un inspiré pour les peuples animistes, inspiration grossière, inspiration indigne, nous le reconnaissons. Mais le prophétisme juif, dans ses origines, n'avait-il pas encore quelques traits magiques? L'usage de l'Urim et du

[1] A. Réville, *Les religions des peuples non civilisés*. T. I, p. 91.

Thummim n'est-il pas là pour attester qu'on cherchait la volonté de la divinité par le sort? Le prophète ne s'appelait-il pas le «Voyant», selon la remarque si importante des livres de Samuel? « Autrefois en Israël ceux qui allaient consulter Dieu, se disaient l'un à l'autre : Venez, allons jusqu'au Voyant, car celui qu'on appelle aujourd'hui prophète s'appelait autrefois le voyant[1] ». Et n'est-ce pas pour retrouver des ânesses perdues que Saül, fils de Kis, se rendit auprès de Samuel?

Mais l'inspiration s'épure à mesure que les religions s'élèvent. Aussi tout autre est la nature de l'inspiration dans les Védas; elle devient plus poétique, plus morale, c'est l'âme qui est saisie par la divinité, qui s'ouvre aux préoccupations les plus élevées. Permettez-moi une citation de Max Muller: « Un hymne[2], extrait de l'Atharva-véda (IV, 16) vous montrera combien le langage des vieux poètes de l'Inde peut approcher du langage de la Bible.

» 1° Le grand maître de ces mondes voit comme s'il était tout près. Si un homme croit marcher à l'insu de tous, les dieux le savent fort bien ;

» 2° Si un homme reste debout et immobile, s'il marche ou se cache, le roi Varuna le sait ; ce que deux personnes se disent tout bas, assises l'une près de l'autre, Varuna le sait ; il est là le troisième ;

» 3° Cette terre aussi appartient à Varuna, le roi, et ce vaste ciel, aux extrémités si éloignées. Les deux mers (le ciel et l'océan) sont les reins de Varuna ; il est contenu aussi dans cette petite goutte d'eau ;

» 4° Celui qui s'enfuirait bien loi, par delà le ciel, n'échapperait pas pour cela à Varuna, le roi. Ses émissaires descendent du ciel vers ce monde ; de leurs mille yeux ils surveillent cette terre ;

» 5° Le roi Varuna voit tout ceci, ce qui est entre le ciel et la terre et ce qui se trouve par delà. Il a compté les clignote-

[1] 1 Sam. IX, 9.

[2] Max Muller, *Essais sur l'histoire des religions*, p. 59.

ments des yeux humains ; comme un joueur jette les dés, il décide toutes choses ;

« 6° Que l'homme qui fait un mensonge soit pris dans les lacs meurtriers qui sont tendus sept par sept et en triple rang ; que celui qui dit la vérité les évite. »

Et non seulement la notion d'inspiration se trouve dans les autres religions, mais la théorie même de la théopneustie, c'est-à-dire celle d'une inspiration spéciale de livres sacrés, qui soustrait ces livres aux conditions générales des documents humains, a fleuri sur le sol hindou, aussi bien, si ce n'est mieux, que sur le sol chrétien. Les Védas, dont nous venons de faire lecture d'un hymne, sont les livres sacrés du brahmanisme. Or, pour préserver les Védas de toute erreur, les théologiens hindous ont forgé une théorie plus stricte encore que celle de M. Gaussen. Nous en appelons à Max Muller lui-même[1]. « L'idée d'une révélation, et j'entends plus particulièrement d'une révélation écrite, n'est pas moderne, ni particulière au christianisme. Nous chercherions en vain cette idée dans la littérature de la Grèce ou dans celle de Rome, mais la littérature de l'Inde en est imprégnée depuis le commencement jusqu'à la fin. Je ne crois pas que dans aucun pays la théorie de la révélation ait été élaborée aussi minutieusement que dans l'Inde. En sanscrit le nom de la révélation est « Sruti » qui signifie « ouïe » et ce titre distingue les hymnes védiques, et postérieurement les Brahmanas, de tous les autres ouvrages reconnus comme ayant été composés par des hommes, quel que soit d'ailleurs leur caractère de sainteté et d'autorité pour l'esprit hindou.... Suivant les vues des orthodoxes, des théologiens indiens, il n'est pas une seule ligne des Védas qui puisse être attribuée à un auteur humain. De façon ou d'autre le Véda est l'œuvre de la Divinité ; et même ceux qui ont reçu la révélation, ou, selon l'expression indienne, qui l'ont *vue*, ne passent pas pour avoir été des mortels ordinaires, mais des êtres élevés au dessus de notre commune humanité, moins sujets par consé-

[1] Max Muller, *Essai sur l'histoire des religions*, p. 59.

quent à se tromper en recevant la vérité révélée. Les doctrines des théologiens orthodoxes de l'Inde sur la révélation sont bien plus minutieuses et raffinées que celles des défenseurs les plus outrés de l'inspiration verbale en Europe. L'élément humain, nommé en sanscrit *paurusheyatva*, est exclu avec la dernière rigueur de toute la littérature révélée ; et comme c'est un article de foi pour les Indiens que le Véda existait dans l'esprit de la Divinité avant l'origine du monde, ils mettent un zèle et une habileté dignes d'une meilleure cause à trouver des explications pour se débarrasser des allusions historiques, assez nombreuses, contenues dans le Véda.»

Si la notion d'inspiration se rencontre ainsi dans diverses religions de l'humanité, il en est de même de la notion du sacrifice. Le fidèle de toutes les religions comprend qu'il doit se consacrer à ses divinités, qu'il doit faire quelque chose pour elles, qu'il doit se sacrifier pour elles. Et il y a une grande variété dans la manière de réaliser cette notion du sacrifice, variété aussi grande que les divinités elles-mêmes.

Il en est qui révoltent notre conscience morale au plus haut degré. Allons aux frontières de la Palestine. Les Phéniciens, ces courtiers du monde antique, allaient affronter les tempêtes, poursuivre des aventures dans leurs colonies, montrant un caractère énergique et dur, puis ils venaient se reposer dans leurs demeures luxueuses, vivant sous le charme des séductions d'une vie dissolue. Ces Phéniciens comprenaient la consécration à leurs divinités d'une manière étrange. A Byblos, lors des fêtes d'Adôn, dans la glorification de la vie exubérante de la nature, attestée par les amours du dieu et de la déesse, la licence la plus effrénée se manifestait. La prostitution sacrée déployait toutes ses hontes. Et à Tyr, lors des fêtes de Melqart, ce dieu du feu protecteur de la race, une grande dureté se manifestait. Des sacrifices humains avaient lieu. Les premiers-nés des meilleurs citoyens, des jeunes filles nubiles étaient précipitées dans le feu comme des sacrifices agréables à la divinité. Les mères devaient assister impassibles à ces sacrifices. La moindre trace d'émotion, de regret, aurait détruit les bons effets de la cérémonie.

Mais si les aberrations les plus grandes dans la notion de consécration se rencontrent, il est d'autres tableaux qui jettent un jour meilleur sur la conscience des peuples placés en dehors de l'influence de l'Evangile. Allons en Perse. Là, la notion de la divinité est plus morale. Le dualisme entre Ahura-Mazda et Angra Maïnyou est avant tout un dualisme pratique qui pousse à l'action. Dans les Gathas, ces parties les plus anciennes du Zend-Avesta, dès l'origine de l'univers deux esprits opposés existent. « L'Etre de mensonge et l'Etre de vérité. Celui qui sait et celui qui ignore élèvent la voix pour entraîner le cœur et la pensée de l'homme [1]. » Et pour vaincre l'Esprit de mensonge, le fidèle de Zarathustra se montrera juste, bienveillant, travailleur, pur. « En remplissant sa tâche quotidienne d'agriculteur, il manifestera sa piété. » « Comment nourrit-on la religion de Mazda ? Ahura Mazda répondit : En semant le blé avec ardeur. Qui sème le blé sème le bien, il fait marcher la religion de Mazda. » « La religion de Mazda, ô Spitama, Zarathustra nettoie le fidèle de toute mauvaise pensée, de toute mauvaise parole, de toute mauvaise action. » La pureté du Zend-Avesta est encore bien extérieure. Cette morale d'action n'en est pas moins digne d'estime.

Toute différente est l'orientation de la vie consacrée à la divinité dans le brahmanisme. Là, l'ascétisme est en honneur, un ascétisme plus large, il est vrai, que l'ascétisme monacal catholique. Après le temps de noviciat, le brahme doit devenir maître de maison. Ce n'est pas seulement une permission indulgente accordée aux exigences de la nature humaine, c'est un devoir, un devoir religieux. Il faut qu'un Brahmane ait un fils pour perpétuer la race sainte, qui doit enseigner la loi divine et célébrer les rites sacrés. Mais si le brahmane commence par la vie ascétique, il doit finir par elle. L'ascétisme l'enveloppe. « Lorsque le chef de famille, nous disent *Les lois de Manou* [2], voit sa peau se rider et ses cheveux blanchir et qu'il a sous les yeux le fils de son fils, qu'il se retire dans

[1] *Zend-Avesta*, traduction Darmesteter.

[2] *Lois de Manou*, livre sixième.

une forêt. » Renonçant aux aliments qu'on mange dans les villages et à tout ce qu'il possède, dans la solitude, il doit vivre en ermite, cherchant à maîtriser les organes des sens. Il porte une peau de gazelle ou un vêtement d'écorce, il laisse pousser ses cheveux, sa barbe, les poils de son corps, ses ongles. Dans la saison chaude il supporte l'ardeur des cinq feux, pendant les pluies il s'expose tout nu aux torrents d'eau; durant la saison froide, il porte un vêtement humide, augmentant par degrés ses austérités; il a pour lit la terre, il se loge aux pieds des arbres. Il doit arriver à ne vivre plus que dans la contemplation de la délivrance finale. « Méditant avec délices sur l'Ame universelle, assis, n'ayant besoin d'aucune chose, inaccessible à tout désir sensuel, sans autre société que son âme, qu'il vive ici-bas dans l'attente de la béatitude éternelle. »

Si les notions d'inspiration, de consécration offrent des manifestations si variées, il en est de même des autres notions religieuses. Les végétations innombrables des phénomènes que nous présente l'histoire des religions, attestent que la religion a ses racines profondes dans l'homme et que ses manifestations sont soumises à des lois, comme les autres domaines de l'existence humaine. Loin d'être un ensemble de superstitions étrangères à sa nature, loin d'être un *donum superadditum*, un don ajouté qui enveloppe l'homme extérieurement sans le pénétrer, la religion est un trait distinctif de l'homme. Nous sommes des êtres religieux. Nous enlever ce caractère, ce serait nous mutiler.

En face de la végétation luxuriante des phénomènes religieux que nous présente l'histoire des religions, quelle sera l'attitude du chrétien? Pourquoi contester les lueurs de vérité que présentent les diverses religions dans leur meilleure inspiration? Reconnaître le bien où se trouve le bien n'est-ce pas un devoir de justice? Conviendrons-nous que les lois qui régissent les phénomènes des religions de l'humanité président également à ceux du christianisme? Serait-ce vraiment compromettre notre religion? Les lois de l'acoustique, de l'harmonie, du rythme, enveloppent les manifestations

esthétiques d'un ordre inférieur, les premiers bégayements de l'art musical, aussi bien que les manifestations des grands artistes, des Beethoven, des Mozart; le fait ne dit rien sur la valeur des œuvres musicales. De même, ce fait que les religions juive et chrétienne ont été soumises aux conditions générales des phénomènes religieux, n'infirme nullement leur place spéciale dans la grande famille des religions. Pour légitimer la prétention de la religion chrétienne à être la religion parfaite, nous ne devons pas en appeler à des considérations extérieures. L'histoire des religions met au jour les aspirations religieuses et morales de l'humanité; nous n'avons dès lors qu'à montrer que, tandis que les autres religions ne donnent que des satisfactions imparfaites, parfois malsaines à ces aspirations, l'Evangile seul y répond complétement. Ainsi en est-il pour les notions d'inspiration et de consécration que nous avons rencontrées dans diverses religions. Le christianisme les apaise, lui, d'une façon telle que toutes les autres notions pâlissent devant les siennes comme les étoiles devant le soleil. Qu'est-ce que l'inspiration chrétienne? Prenons une des épitres de Paul, celle aux Romains. Que lisons-nous au chapitre huit[1]? « Car tous ceux qui se laissent guider par l'esprit de Dieu sont fils de Dieu. Car vous n'avez point reçu un esprit de servitude, qui vous inspirerait encore de la crainte; mais vous avez reçu un esprit d'adoption dans lequel nous nous écrions: Abba, Père! Cet esprit rend lui-même témoignage à notre esprit que nous sommes enfants de Dieu. Or, si nous sommes enfants, nous sommes aussi héritiers, héritiers de Dieu, cohéritiers de Christ, si toutefois nous souffrons avec lui pour être aussi glorifiés avec lui. » Et plus loin: « Que conclurons-nous de tout cela? Si Dieu est pour nous, qui sera contre nous? Lui qui n'a pas épargné son propre fils, mais qui l'a livré pour nous tous, comment, dans sa grâce, ne nous donnera-t-il pas toutes choses avec lui. Qui voudra accuser les élus de Dieu? Serait-ce Dieu qui les justifie? Qui les condamnera? Serait-ce Christ qui est

[1] Traduction Reuss.

mort pour nous, bien plus qui est ressuscité, qui siège à la droite de Dieu, qui intercède pour nous ? Qui nous arrachera à l'amour de Christ ? Sera-ce la tribulation ou la détresse ou la persécution ou la faim ou la nudité ou le péril ou le glaive ? . . . Mais dans tout ceci nous restons indubitablement victorieux, grâce à celui qui nous a aimés. Car je suis convaincu que ni la mort ni la vie, ni les anges ni les démons, ni le présent ni l'avenir, ni le ciel ni l'enfer, ni aucune créature quelconque ne pourra nous arracher à l'amour de Dieu qui s'est manifesté dans le Christ Jésus notre Seigneur. » En présence de cette note de confiance filiale en l'amour d'un Père céleste, cette note joyeuse, sereine, triomphante, ne sommes-nous pas en face de l'inspiration parfaite, et que deviennent devant elle les inspirations magiques, polythéistes, naturistes, panthéistes et même morales des autres religions ? Et ce qui est vrai pour l'inspiration se justifie pour la notion de consécration. Devant la croix, les autels, les holocaustes, disparaissent. Pourquoi ? parce que le christianisme a mis au jour le seul vrai culte, le culte en esprit et en vérité. Aimé de Dieu, le chrétien doit aimer son prochain comme lui-même. La charité doit inspirer sa vie, c'est là le sacrifice qu'il doit accomplir pour son Père céleste. Aussi un chapitre comme le chapitre XIII de la première épitre de Saint-Paul aux Corinthiens, ne peut-il avoir vu le jour que sur le sol chrétien.

« Quand je parlerais en gloses des hommes et des anges, si je n'ai point d'amour, je ne suis qu'un airain sonore ou une cymbale retentissante. Et quand j'aurais le don de prophétie, connaissant tous les mystères et possédant toute la science, quand j'aurais même la foi la plus parfaite de manière à transporter des montagnes, si je n'ai point d'amour, je ne suis rien. Et quand je distribuerais tous mes biens et quand je livrerais mon corps pour être brûlé, si je n'ai point d'amour, cela ne me sert de rien. L'amour est patient, plein de bonté, l'amour n'est pas envieux, l'amour n'est pas présomptueux, il n'est pas enflé d'orgueil, il n'agit pas malhonnêtement, il n'est point égoïste, il ne s'irrite pas, il n'est pas

rancuneux, il ne prend pas plaisir à l'injustice, mais il se réjouit du vrai bien ; il excuse tout, il croit tout, il espère tout, il supporte tout. » Une consécration inspirée par la charité dépasse de cent coudées la consécration morale extérieure du parsis, la consécration ascétique du brahmane, et repousse loin d'elle avec horreur ces sacrifices des religions naturistes qui violent les sentiments les plus humains. La consécration chrétienne est la consécration parfaite, car, comme humanité idéale, nous ne pouvons rien concevoir de plus grand que l'application des principes chrétiens. Et si l'Evangile réalise parfaitement les aspirations morales et religieuses quant à l'inspiration, à la consécration, il le fait de même pour les autres éléments religieux. Le caractère unique du christianisme se maintient donc, non pas en raison de caractères extérieurs, mais en raison même de son fond. C'est en satisfaisant pleinement, parfaitement, les aspirations morales et religieuses que nous rencontrons dans les religions de l'humanité, que le christianisme peut revendiquer légitimement à nos yeux le titre de religion parfaite.

L'histoire des religions nous oblige donc à élargir nos cadres et à embrasser toutes les religions comme constituant une grande famille tout en permettant au sectateur du christianisme de revendiquer pour sa religion la place suprême en tant que religion parfaite. Son influence en ce qui concerne Jésus-Christ est semblable. Elle nous oblige à ranger notre Sauveur au rang des fondateurs de religion, mais elle nous laisse libre de revendiquer pour sa personnalité son caractère unique.

Tiele, dans sa classification des religions, établit avec beaucoup de raison deux grandes classes principales : les religions de la nature et les religions morales. Entre elles existe une brusque séparation, un abîme. C'est là, nous dit-il, un des résultats les plus assurés des recherches historiques. Les religions de la nature sont le fruit d'une croissance inconsciente des générations, aussi n'ont-elles pas de date de naissance, elles n'ont jamais été fondées. Les religions morales, au contraire, virent le jour à la suite de crises pro-

fondes, d'une révolution ou d'une réformation, elles se présentent comme un ordre de choses nouveau venant se substituer à un ancien. On peut déterminer l'époque de leur création. Elles sont l'œuvre de grandes personnalités religieuses. Elles sont aussi les religions des livres sacrés parce que leur révélation est attestée par des documents. Tiele range dans cette classe le Judaïsme avec sa loi et ses prophètes, le Brahmamisme avec ses Védas, le Confucianisme avec ses 5 Kings et ses 4 Shu, l'Islamisme avec son Coran, le Mazdéisme avec son Zend-Avesta, le Bouddhisme et le Christianisme. Cette mise en relief des personnalités religieuses dans la grande classe des religions morales est très heureuse et correspond à la réalité. Dès lors Jésus-Christ se présente d'abord à l'historien des religions comme le fondateur du Christianisme, de même que Bouddha, fondateur du Bouddhisme, Mahomet, fondateur de l'Islamisme. Où retrouverons-nous alors son caractère unique. Dans le merveilleux ? Le christianisme n'en a pas seul le monopole. Prenons les données du Bouddha, d'après le Lalita Vistara[1]. Nous n'avons pas là un écrit du Bouddhisme primitif, mais nous saisissons toujours dans cet ouvrage les traditions bouddhiques à un moment du développement de cette religion. Dès le second chapitre nous sommes transportés dans la sphère céleste, dans le séjour excellent du Touchita. Là se trouve le Bouddha avant sa dernière descente sur la terre. Au cours de ses précédentes existences il s'est acquis un trésor de mérites, aussi occupe-t-il parmi les dieux un rang suprême, il enseigne aux dieux Touchitas la loi, et il médite sur la délivrance qu'il va apporter sur la terre. Et lors de sa descente, c'est d'une véritable naissance surnaturelle qu'il s'agit. Maya Dévi demande à son mari de pouvoir faire une retraite dans le jeûne. « Seigneur des hommes, dit-elle entr'autres, ne faites pas de moi un objet de désir, de moi qui me plais à observer les devoirs d'une conduite austère. » « Et alors que Maya Dévi s'est retirée dans la solitude, Bouddha étant des-

[1] Le Lalita Vistara, traduction Foucaux.

cendu de l'excellent séjour du Touchita, ayant le souvenir de la science, entra dans le sein de sa mère, par le flanc droit de sa mère livrée au jeûne, sous la figure d'un petit éléphant blanc à six défenses, à la tête couleur de la cochenille, ayant les dents comme une ligne d'or. Maya Dévi, doucement endormie sur sa couche, vit en songe cet éléphant entrer dans son sein. » La naissance du Bouddha est accompagnée des phénomènes surnaturels les plus extraordinaires. Ce sont les divinités elles-mêmes, Cakra le maître des dieux et Brahma le maître des Sahas, qui viennent pour le recevoir. La nature même manifeste sa joie. « Il y eut un grand tremblement de terre effrayant et faisant frissonner les pores. Les instruments de musique se firent entendre sans être touchés. Les arbres de toutes les saisons se couvrirent de fleurs et de fruits ; des vents au contact très doux et d'une odeur suave se mirent à souffler. Une lumière ayant l'éclat de cent mille couleurs d'un contact extrêmement agréable et produisant le bien être dans le corps et l'esprit de tous les êtres se manifesta. » Ce merveilleux qui enveloppe la naissance du Bouddha comme sa vie est conforme à l'esprit hindou qui se complaît dans les lignes sans proportions comme dans les miévreries des détails. Les fondateurs de religion ont presque tous une auréole de merveilleux. Leur exaltation répond à une nécessité de la foi. Quand une âme a reçu d'une autre âme une commotion puissante, qui lui fait trouver plus de lumière, une plus haute révélation, le fidèle, en exaltant la personne du fondateur de sa religion, témoigne simplement qu'une nouvelle création religieuse a vu le jour et que cette création occupe une place à part dans le développement de l'humanité.

L'historien des religions, en faisant la critique des sources, doit distinguer les données primitives des données postérieures, mais il étudiera le merveilleux, tel qu'il se présente à lui, car ce merveilleux l'instruit sur les impulsions religieuses.

Si le merveilleux se rencontre dans la vie des fondateurs de religion, nous ne saurions chercher en lui le caractère unique de la personne de notre Sauveur. Non, la supériorité

du Christ sur le Bouddha apparaît à l'historien des religions dans la supériorité de l'inspiration chrétienne sur l'inspiration bouddhique. Ce sont deux religions de rédemption. Mais quel abîme entre elles! Pour le Bouddha l'existence humaine vouée à la maladie, à la vieillesse et à la mort est mauvaise en soi. Le désir, le désir qui nous pousse à vivre, est la cause du mal, puisque c'est lui qui est la cause de notre existence vouée à la maladie, à la vieillesse et à la mort. Il faut donc tuer le désir pour détruire le mauvais rêve qu'est notre vie. On peut y arriver par la contemplation qui nous rendra insensible à tout, détaché de tout comme le lotus sur lequel glisse l'eau. Le Nirvana, voilà la délivrance. Supprimer la vie, c'est une rédemption ; mais n'est-ce pas la rédemption du désespoir? Jésus-Christ a vu le mal qui règne dans le monde, il l'a vu avec tout son caractère tragique. Le christianisme a un côté pessimiste, il convainc les hommes de leur misère, de leurs péchés. Seulement, pour le Christ, la source du mal n'est pas dans l'existence en soi, mais dans le cœur de l'homme; le péché est une transgression de la volonté divine par la volonté humaine. Aussi, par le retour à Dieu, au travers du chemin de la repentance et de la foi, y a-t-il une régénération possible. Une transformation, une purification, une sanctification sont les fruits de la foi. L'humanité, quand le péché aurait disparu et que les vertus chrétiennes seraient réalisées, ne serait-elle pas une humanité heureuse? Oui, la rédemption du Christ est digne, seule, de son titre de rédemption.

Et maintenant, si en abordant du dehors les personnalités des fondateurs de religion, la supériorité du Christ éclate déjà, le caractère vraiment unique de la personne de notre Sauveur ne se manifeste véritablement qu'à un adepte décidé de l'Evangile, qui, après avoir subi le charme de la personnalité historique du Christ, peut le juger non seulement du dehors mais du dedans. Quand l'âme, dans son contact avec le Christ, arrive à être convaincue de péché et de misère et, avec le pardon divin, voit surgir en elle les clartés du royaume de Dieu, alors Christ apparaît comme le Saint,

comme le Juste, comme une personnalité unique. Si en qualité d'historien nous plaçons le Christ au rang des fondateurs de religion, en qualité de croyant nous disons: Christ n'aurait pas pu réaliser la religion suprême, la religion parfaite, si sa personnalité n'avait pas été unique au point de vue moral et religieux, si sa personnalité n'avait pas servi d'organe au plan éternel du Dieu d'amour, si la plénitude de la divinité n'avait pas habité corporellement en lui. Oui, Jésus a bien été, comme il l'a entendu lors des scènes du baptême et de la transfiguration, le Fils bien aimé de Dieu, en qui Dieu a mis toute son affection.

L'histoire des religions peut bouleverser beaucoup de nos idées traditionnelles, elle nous fournit pourtant un terrain sur lequel le chrétien peut asseoir ses convictions les plus chères. Vous en ai-je persuadé? Je n'ose le croire.

LE SERVITEUR DE L'ÉTERNEL

d'après des travaux récents

PAR

JAMES BARRELET[1]

Nous n'avons pas l'intention de faire aujourd'hui un travail de fond sur la notion du serviteur de l'Eternel dans le Deutéro-Esaïe. Il faudrait, pour cela, plus de temps que ne peut en donner une de nos séances. Nous avons pensé qu'il pourrait y avoir pour vous quelque intérêt à entendre à quoi en est actuellement l'interprétation de cette notion si riche et si importante. Je ne prétends pas avoir lu tout ce qui s'est publié ces dernières années ; à côté des commentaires sur le livre d'Esaïe, il y a des monographies sans nombre. Je désire simplement chercher à vous orienter, en m'orientant moi-même, sur les principaux courants d'idées qui se partagent à ce sujet le monde théologique.

En 1857, Franz Delitzsch, continuant le commentaire inachevé de Drechsler sur Esaïe[2], écrivait : « La notion du serviteur de l'Eternel est, pour employer une image sommaire, une pyramide, dont la base est Israël dans son ensemble, la coupe moyenne le noyau d'Israël, qui est Israël non seulement κατὰ σάρκα, mais κατὰ πνεῦμα, et le sommet la per-

[1] Travail présenté à la Société vaudoise de théologie du 29 avril 1901.

[2] Mor. Drechsler, *Der Prophet Jesaia übersetzt und erklärt*, I, II, 1. Stuttgart, 1845, 1849. — II, 2, III *herausgegeben und fortgesetzt von Franz* Delitzsch *und H.-A.* Hahn. Berlin, 1854, 1857.

sonne du rédempteur. C'est une seule et même notion qui, se rétrécissant, devient individuelle, puis nationale en s'élargissant. » [Cité dans ŒHLER, *Theologie des Alten Testamentes*, II, p. 272, note 4.]

On aurait pu employer dans le même sens l'image plus simple de plusieurs cercles concentriques, à laquelle Delitzsch s'arrête dans son dernier ouvrage, *Messianische Weissagungen*, 1890, p. 140.

Œhler, dans sa *Théologie de l'Ancien Testament* (ouvrage posthume, 1873, 1874), adopte l'idée de la pyramide que *Delitzsch* avait, depuis, reprise et développée dans son commentaire sur Esaïe (par exemple 2e édition, page 439 ss., 448).

Pendant longtemps cette manière de comprendre le personnage dont parle le IId Esaïe fut dominante ; il semblait que ce fût là une interprétation acquise à la science.

Depuis une dizaine d'années, toute la question a été remise en mouvement.

Déjà EWALD, en 1841, et d'une façon plus précise en 1868, avait affirmé que Es. 52 : 13 à 53 : 12 est un poème — il le nomme un « oratorium » — datant du temps du roi Manassé et célébrant la mort d'un martyr de cette époque-là. Le IId Es. aurait inséré ce poème à peu près tel quel, en l'appliquant à l'Israël spirituel.

Mais c'est DUHM qui a donné à cette hypothèse, en l'élargissant et en la développant, un lustre nouveau. Dans son livre sur la théologie des Prophètes (*Die Theologie der Propheten*, 1875, p. 287 ss.), il détache du texte du IId Esaïe les passages 42 : 1-7 ; 49 : 1-6 ; 50 : 4-9 ; 52 : 13 à 53 : 12. Ces passages seraient une description du ministère de Jérémie ; ils auraient été retouchés par le IId Esaïe qui les aurait appliqués au serviteur de Yahvé tel qu'il l'entendait, lui, soit à l'Israël idéal. Le serviteur a souffert non pour le monde entier, mais pour Israël.

En 1892, Duhm publiait son commentaire sur Esaïe. Il reprit l'idée émise dix-sept ans auparavant, en la modifiant assez considérablement. Il admet cette fois que les quatre passages en question, les *Ebed-Yahwe Lieder*, comme il les appelle, sont postérieurs au IId Esaïe. Ils datent probablement

de la première moitié du cinquième siècle. Ils décrivent les souffrances et les expériences d'un juste, d'un homme chargé d'enseigner la loi (*Thoralehrer*) ; cet homme paraît avoir été un personnage historique [1]. L'auteur de ces quatre petits poèmes est un homme d'un esprit profond et débonnaire, plus pondéré et plus sobre que le II^d Esaïe, plein de pensées sérieuses sur les péchés de son peuple, — pour le dire en passant, d'autres théologiens ont observé au contraire que ce poète n'a pas le sentiment du péché : affaire d'appréciation. — Duhm estime que ce poète, qui contemple d'avance la religion de Yahvé devenant religion universelle, est, ainsi que le personnage dont il rapporte les expériences, une figure lumineuse dans le siècle sombre qui a suivi la restauration de la communauté juive après l'exil [2]. Ce n'est pas à proprement parler un prophète, mais plutôt un disciple de prophète, un docteur de la Thorâ. Dans l'un de ses poèmes, au chapitre 53, la réponse qu'il donne à la question de savoir comment le peuple aveugle pourra être délivré de ses péchés est tellement différente de ce que le II^d Es. dit à ce sujet, que, si le II^d Es. était l'auteur de ce poème, il faudrait admettre qu'il se contredit lui-même. Ces poèmes doux, profonds, sans grand éclat, ne sauraient avoir pour auteur le fougueux et impressionnable II^d Es. ; ils paraissent avoir été écrits après le livre de Job et avant Malachie [3]. On ne peut trancher la question de savoir si ces poèmes ont existé comme livre à part ou s'ils sont de simples adjonctions au livre du II^d Es. La première de ces alternatives paraît la plus vraisemblable. Duhm pense qu'un copiste quelconque avait inscrit ces poèmes dans la « large marge » du II^d Es. ou dans des intervalles entre des paragraphes et que de là ils ont glissé dans le texte.

Nous avons cité l'opinion de Duhm en détail, parce qu'elle a été le point de départ de très nombreux travaux sur le sujet

[1] Duhm, Jes., p. XVIII.

[2] Ibid., p. 285.

[3] Duhm voit dans Mal. 2 : 5-6 un emprunt aux poèmes du Serviteur.

qui nous occupe. Comme le dit Cornill, dans un article fort intéressant de la *Theologische Rundschau* (nov. 1900, p. 409 ss.), l'hypothèse des « poèmes » du serviteur de Yahvé célébra de véritables orgies. Elle fut développée avec toutes les variantes imaginables.

Quelques théologiens continuent à revendiquer les passages en question pour le IIᵈ Es. et croient que partout le serviteur de Yahvé désigne une collectivité, soit le peuple d'Israël, selon d'autres, la classe des prophètes ; ils sont en minorité. La plupart, marchant sur les traces de Duhm, estiment que ces passages concernent un individu, soit un prophète-martyr, contemporain de Jérémie (Smend, 1893, *Alttestamentliche Religionsgeschichte*, p. 256 ss.), soit un personnage idéal que le poète s'attendait à voir prendre la direction des exilés rentrant en Canaan (Ley, *Histor. Erklärung des zweiten Teils des Jesaia*, 1893, p. 70-119), soit le génie d'Israël, tel qu'il s'est pour ainsi dire incarné de temps en temps, en Jérémie, en Job ou dans le IIᵈ Es. lui-même (Cheyne, traduction pour la *Polychrome Bible*, 1898, p. 177). Selon les uns, le chapitre 53 a été primitivement un psaume composé par un poète malade, un *Krankheitspsalm* (Laue, 1898). Bertholet (*Zu Jesaias 53*) applique les trois premiers poèmes à un docteur de la Thorâ ; le quatrième, c'est-à-dire le chapitre 53, est beaucoup plus récent ; c'est la glorification du vieillard Eléazar, mort martyr du temps des Maccabées. Enfin un jeune théologien, Fullkrug (*Der Gottesknecht des Deuterojesaja*, 1899) affirme que dans ces poèmes, qui sont tous du IIᵈ Es., il est toujours question d'un individu et que cet individu c'est le libérateur qui ramènera Israël de l'exil. Le chapitre 53, tout en étant l'imitation ou l'adaptation d'un ancien poème, a été écrit après le retour de l'exil, alors que les Juifs avaient dû reconnaître que le serviteur attendu n'était pas venu. Israël a été humilié et comme mis à mort. Il ressuscitera et désormais les espérances vont se concentrer sur ce libérateur de l'avenir qui ne sera autre que le Messie.

En rendant compte de ces divers travaux Cornill s'écrie :

« Je voudrais bien voir le lecteur qui n'aurait pas la tête en marmelade[1] après avoir parcouru toutes ces interprétations qui épuisent toutes les possibilités imaginables. Il n'est pas deux auteurs parmi ceux que je viens d'énumérer, dit Cornill (et nous avons beaucoup abrégé son exposé), qui s'accordent parfaitement; on trouve toujours un point important sur lequel chacun affirme exactement le contraire de ce qu'avait dit au moins un de ses prédécesseurs. Il y a là une juste Némésis qui frappe les savants pour avoir voulu ignorer avec persistance la solution la plus simple et la plus proche. » Nous verrons plus loin quelle est, aux yeux de Cornill, cette solution-là.

Comment s'expliquer ce dédale? Comment se fait-il que tant de commentateurs errent, pareils à des navires désemparés, sans boussole, sur l'océan de l'exégèse? La difficulté peut se formuler comme suit:

Les passages discutés présentent un personnage qui a des traits très individuels, voir 42 : 1-7; 49 : 1-6; 50 : 4; 53 : 3-6. Il a une mission à remplir, non seulement à l'égard des nations païennes, ce qui pourrait s'entendre d'Israël, mais à l'égard d'Israël lui-même, dont il est expressément distingué.

Ce sont ces traits individuels qui ont engagé bon nombre de théologiens à attribuer ces passages à un auteur autre que le II^d Es.; car dans d'autres passages de ce livre, c'est évidemment Israël comme peuple qui est appelé serviteur de Yahvé; il est même interpellé comme étant sourd, aveugle, incapable de rien comprendre aux desseins de Dieu, indigne de sa vocation, méritant les pires châtiments. Comment un seul et même personnage pourrait-il être à la fois le peuple d'Israël, serviteur indigne de Dieu, puis ce même peuple, chéri de Dieu, objet des plus grandes promesses, enfin un homme exceptionnel, souffrant pour les péchés de son peuple et de l'univers, reprenant vie et allant publier partout la véritable religion. Si encore les acceptions divergentes de cette notion de serviteur de Yahvé se trouvaient dans des

[1] « Ich möchte denjenigen sehen, dem nicht das berühmte Mühlrad im Kopfe herumginge. »

chapitres éloignés les uns des autres, on pourrait chercher quelque transition qui expliquerait le passage d'une acception à l'autre. Mais non, les applications les plus contraires se trouvent bout à bout; ainsi 42 : 1-7 et 18-22.

Au lieu d'entrer dans l'examen détaillé de toutes les hypothèses mentionnées plus haut, ce qui n'aurait pour résultat qu'une confusion nouvelle, — nous étudierons l'un après l'autre deux ouvrages qui nous serviront de types. Ils représentent en effet les deux pôles opposés, l'un voyant dans le serviteur de Yahvé de nos soit-disant poèmes un personnage en chair et en os, contemporain du prophète, — l'autre affirmant au contraire que dans tous les passages où ce terme est employé par le II^d Es., tant dans les prétendus poèmes que dans le reste du livre, le serviteur de Yahvé désigne le peuple d'Israël. Ces deux ouvrages étant composés avec conviction et rédigés avec talent, me semblent devoir suffire pour caractériser l'état actuel de la question.

Sellin, professeur à la faculté protestante de théologie de Vienne (Autriche), a écrit en 1898 un volume intitulé *Serubbabel* (Zorobabel). Cornill, qui en rejette les conclusions, l'appelle l'un des livres les plus suggestifs et les plus riches en idées de la littérature théologique contemporaine. L'auteur cherchait à prouver que le serviteur de Yahvé n'était autre que Zorobabel. Ce prince se serait fait acclamer comme Messie à Jérusalem après le retour de l'exil; il aurait été crucifié par le gouvernement perse, à la suite d'un siège de Jérusalem, où la ville et le second temple auraient souffert de graves dommages.

Une idée aussi imprévue devait susciter des critiques passionnées. Sur quoi pouvait-elle se baser? Sur bien peu de chose, en fait de données positives. Le personnage de Zorobabel n'est guère mis en saillie que par le prophète Aggée, qui paraît avoir attendu de lui de grandes choses, voir Aggée 2 : 23. Il est possible que, dans ce passage, Aggée regarde Zorobabel comme le Messie; il est possible aussi que Zorobabel, se fondant sur cette déclaration, se soit cru lui-même le Messie et se soit fait proclamer tel.

Quant au siège de Jérusalem et au crucifiement de Zorobabel, nous n'avons réellement aucune donnée. On peut inférer du commencement du livre de Néhémie que les murs de Jérusalem avaient été détruits récemment. Cette conclusion me paraît même s'imposer, car on ne comprendrait pas l'étonnement douloureux de Néhémie, apprenant que Jérusalem est sans murailles, si la nouvelle qui lui est apportée concerne la destruction des fortifications qui avait eu lieu par l'armée babylonienne, 140 ans auparavant. Le relèvement des murs de Jérusalem avait probablement été tenté peu auparavant par Esdras ; ce serait la meilleure explication à donner du passage Esdras 4 : 6-23 qui, évidemment, n'est pas à sa place. Nous ne pouvons pas entrer ici dans un examen critique de cette question. D'ailleurs, même avec l'hypothèse que nous venons d'émettre, il ne pourrait être question de Zorobabel, rentré en Judée 80 ans avant Esdras.

Mais en admettant ces deux points : les espérances d'Aggée et la récente démolition des murs de Jérusalem, quelles bases fragiles nous obtenons pour édifier toute une hypothèse qui ferait de Zorobabel le héros d'un soulèvement national, la victime expiatoire, subissant sur la croix la peine de sa généreuse témérité !

Sellin a vu venir avec calme le flot des objections auxquelles il s'attendait. Il s'est recueilli et vient de publier un nouvel ouvrage : *Der Knecht Gottes bei Deuterojesaja*, 1901. C'est le premier volume d'une série intitulée : *Studien zur Entstehungsgeschichte der jüdischen Gemeinde nach dem babylonischen Exil.* Nous envions quelque peu le temps et l'argent dont doit disposer notre collègue de Vienne, quand nous voyons trois ans à peine après son premier livre, apparaître cet ouvrage de 300 pages, grand in-8°, sur magnifique papier et en beaux caractères. En même temps, il publie déjà le second volume, dans lequel il opère une retraite honorable[1]. Il a la bonne foi de dire : « Il est certain que

[1] II. *Die Restauration der jüdischen Gemeinde in den Jahren 538-516. — Das Schicksal Serubbabels.* 200 pages.

nous ne possédons pas de données historiques proprement dites sur le soulèvement et la chute de Zorobabel[1]. »

Mais, demanderez-vous, quel est alors le contenu du récent volume de 300 pages de cet auteur sur le serviteur de Yahvé? Le voici.

Profitant de toutes les critiques qui lui ont été adressées, répondant avec une extrême courtoisie à toutes les observations, tenant compte de tout ce qui a paru, il raisonne comme suit :

Le serviteur de Yahvé, dans les morceaux qu'on est convenu d'appeler les poèmes ou les chants du Ebed-Yahvé, est un individu anonyme. C'est-à-dire que, dans le corps du livre (nous parlons du II^d Es.), quand le prophète parle du serviteur de Yahvé, il le désigne par un nom, Jacob, Israël, etc., tandis que dans les passages en question, que je n'ai pas besoin de rappeler, le serviteur n'est pas nommé. Il n'y a d'exception que 49 : 3 : « Tu es mon serviteur, Israël en qui je me glorifierai. » Encore cette exception n'est-elle qu'apparente; ces mots signifient : Toi, mon serviteur que je ne nomme pas, tu es le véritable Israël !

Dans ces mêmes passages, le serviteur a un caractère très personnel et individuel ; c'est plus qu'une personnification poétique telle que nous la rencontrons, par exemple, dans plusieurs psaumes.

Le serviteur de Yahvé est nettement distingué du peuple d'Israël puisqu'il est chargé d'une mission à l'égard de ce peuple (« alliance du peuple » ברית עם ce terme doit être maintenu dans son sens le plus naturel). Dans 53 : 1-6, il n'est pas prouvé que les *nous* qui sont censés parler comme témoins de la vie et des souffrances du serviteur, soient les nations païennes. L'expression « mon peuple, » עַמִּי, montre qu'il s'agit d'Israël ; le *nous*, ce sont les Israélites.

Le terme פֶּשַׁע employé pour désigner les fautes qu'expie le serviteur, ne saurait s'appliquer aux païens ; ce mot si-

[1] Dass wir keine unmittelbare historische Notiz über Erhebung und Sturz Serubbabel's besitzen, ist gewiss. II, p. 178.

gnifie « défection »; or, il n'y a qu'Israël qui puisse faire défection, car faire défection suppose qu'on a appartenu à celui qu'on a abandonné.

Le serviteur a une mission dont Israël est l'objet, aussi bien que les païens. Nulle part il n'est question d'un noyau d'Israël qui aurait été chargé d'un mandat à exercer à l'égard de la masse du peuple. Les souffrances du serviteur ne s'expliquent pas, si le serviteur représente l'idée du peuple. Comment une idée peut-elle être fustigée, frappée de coups qui étaient destinés aux Israélites pris individuellement?

Où trouver l'idée qu'Israël souffre pour les païens? Israël alors serait innocent? Mais le contraire est affirmé partout dans le II^d Es., comme dans tous les prophètes: L'exil a été un châtiment qu'Israël s'est attiré par ses péchés.

Il est faux d'alléguer pour l'innocence d'Israël 40 : 2: « Elle a reçu au double... », voir le commencement de ce verset.

Ensuite Sellin répond à plusieurs arguments des partisans de l'interprétation collective. On lui objecte: Comment les deux notions du serviteur, collective et individuelle, peuvent-elles se suivre, sans qu'aucune transition soit indiquée? Il répond: C'est que le serviteur de Yahvé était un personnage connu du temps du prophète, quoique celui-ci ne le nomme pas; les auditeurs ou les lecteurs savaient bien de qui il parlait, et il n'y avait pas pour eux de confusion possible. Si le serviteur de Yahvé était un personnage haut placé, il est naturel que le sort du peuple se reflète dans sa personne et dans sa vie, et que les mêmes termes puissent être employés pour lui et pour le peuple. On objecte encore que les nations contemplent avec un respectueux étonnement le serviteur de Yahvé Es. 52 : 13-15. Cela ne prouve-t-il pas que ce serviteur est lui-même une nation et non un individu? — Pas nécessairement, répond Sellin; si un individu est roi, il concentre dans sa personne la vie de la nation, et il peut faire impression sur d'autres nations. Exemple: la mesure prise par le roi de Babylone à l'égard de Jojakin (Jéconia), 2 Rois 25 : 28.

Sellin montre ensuite que le serviteur de Yahvé n'est pas un personnage idéal de l'avenir, ni une abstraction, mais un contemporain de l'écrivain; il a déjà travaillé, mais en vain (49 : 4), ses souffrances sont du passé, son exaltation de l'avenir (53 : 10-12).

Les traits contradictoires dans la description du serviteur ne se comprendraient pas, s'il s'agissait d'une personnalité idéale : ils s'expliquent aisément en admettant un être réel, historique, qui a passé et qui doit passer encore par diverses vicissitudes.

Dans un chapitre assez long, notre auteur développe l'idée que le serviteur de Yahvé n'est ni un prophète, ni un « maître de la loi, » mais un Davidide destiné à gouverner le royaume de Dieu renouvelé. Cette partie me semble décidément faible, car chacun sait que les passages dont nous nous occupons ne nomment pas une seule fois David, ni sa dynastie, ni la royauté israélite. Dans tout le II^d^ Es., d'ailleurs, David n'est nommé qu'une seule fois, 55 : 3. Aussi la tâche que se donne ici Sellin est-elle un véritable tour de force.

La « justice » ou le « droit » que le serviteur est appelé à porter au loin, 42 : 1-3, n'est pas, dit notre auteur, la véritable religion, comme on l'explique généralement, c'est le droit civil et politique, tel qu'un souverain doit le faire respecter. Sellin sent lui-même qu'il est sur un terrain mouvant, et il s'exprime avec une modestie assez rare dans notre monde de savants (page 101, au haut).

Il se demande aussi pourquoi le Davidide qu'il croit reconnaître dans nos passages, est nommé non pas roi, mais serviteur de Yahvé? Ici, Sellin fait observer avec raison que la notion de la royauté a subi une transformation, à mesure que la réalité répondait moins à l'idéal. Dans Ez. 34 : 23-24, les termes *serviteur* et *roi* sont donnés au même personnage. Quand Jéconia fut élargi, l'espoir dut renaître en lui, et il put s'envisager comme un second Moïse, comme serviteur de Yahvé.

Nous laissons de côté plusieurs chapitres qui ne font pas

avancer la question. Parmi les explications de détail, nous notons seulement celle-ci. On sait que le passage 42 : 19-21 est un des plus difficiles à accorder avec l'interprétation individualiste du serviteur de Yahvé; celui-ci y est appelé *aveugle* et *sourd*. On comprend ces qualificatifs, adressés à Israël. Mais comment admettre qu'ils puissent s'appliquer au personnage dont l'auteur attend le salut? Sellin affirme que ces adjectifs n'impliquent pas un reproche, ils doivent, selon lui, être pris dans le même sens qu'au commencement du chapitre, où ils désignent des prisonniers, c'est-à-dire les Israélites exilés, incapables de se diriger eux-mêmes. Le serviteur individuel, qui deviendra le chef des exilés, est lui-même l'un des détenus; il est aveugle et sourd bien malgré lui.

Après avoir ainsi soigneusement déblayé le terrain, Sellin arrive enfin à la partie positive de son travail. Il déclare abandonner l'interprétation du chapitre 53, d'après laquelle les souffrances et la mort du serviteur de Yahvé s'appliquaient au sort supposé de Zorobabel. Désormais il voit dans cette mort une image: c'est d'emprisonnement qu'il s'agit. Et ici, le coup de théâtre n'est pas moins inattendu que pour sa première hypothèse: le serviteur de Yahvé, celui auquel s'appliquent directement les quatre passages classiques que nous étudions, l'alliance du peuple et la lumière des nations, celui qui a pris sur lui nos péchés, qui a donné sa vie pour son peuple et qui ressuscitera glorieux, c'est... *Jojakin!* Nous l'appellerons Jéconia, de son autre nom, pour éviter une confusion avec son père.

On se demande si on a bien lu! Que nous disent les livres historiques sur ce point? Roi à dix-huit ans, après son père Jojachim, il régna trois mois; il fit ce qui est mal aux yeux de l'Eternel, entièrement comme avait fait son père[1]. Emmené à Babylone par Nébucadnetsar, il y fut retenu en prison pendant trente-sept ans. Au bout de cette longue période, il fut élargi par le roi Evil-mérodac...[2].

[1] 2 Rois 25 : 8 et s.

[2] 2 Rois 25 : 27-30.

Et c'est là tout. On se demande comment un théologien peut avoir eu l'idée d'aller déterrer cette ombre de souverain et de prétendre que c'est là le serviteur de Yahvé, le héros des admirables passages du II^d Esaïe.

Le seul argument, je ne dirai pas fort, mais acceptable, que donne Sellin, est tiré de 2 Rois 24 : 12 : « Alors Jéconia roi de Juda, se rendit... » Jéconia, selon notre auteur, se sacrifie pour son peuple ; en sortant de Jérusalem, spontanément, il espère apaiser la colère de Nébucadnetsar. — Mais c'est là faire dire au texte infiniment plus que ce qu'il dit. Tout le reste des déductions de Sellin n'est que pure hypothèse. L'effet que la libération de Jéconia dut produire sur lui-même, sur les exilés, sur le prophète, — de tout cela nous ne savons absolument rien.

On ne peut se défendre de l'idée que Sellin, ayant la conviction que le serviteur de Yahvé doit désigner un individu en chair et en os, contemporain du II^d Esaïe, obligé de reconnaître qu'il s'est trompé en voyant ce personnage dans Zorobabel, n'a pas voulu perdre le fruit de ses travaux et s'est tourné ailleurs, pour trouver un autre personnage de l'époque.

Sellin lui-même avoue que les indices qu'il croit trouver (1 Sam. 2 : 1-10, le « cantique d'Anne », etc.) ne sont pas sûrs. Mais il cite un curieux passage de Josèphe, qui est vraiment intéressant[1]. Cependant c'est là quelque chose de bien isolé, et on ne peut s'empêcher de penser, en assistant à cette conclusion abrupte d'un travail de longue haleine, à la montagne accouchant d'une souris.

A l'autre extrême, nous rencontrons un petit écrit de Budde : *Die sogenannten* Ebed-Yahve-*Lieder und die Bedeutung des Knechtes Yahves in Jes. 40-55, ein Minoritätsvotum*, 1900. C'est la reproduction d'un article qui avait paru en anglais dans le *American Journal of Theology* (Chicago).

Cet opuscule constitue un contraste complet avec les gros volumes de Sellin. En quarante pages seulement, Budde

[1] *Sellin*, I, p. 283.

cherche à montrer que, partout, le serviteur de Yahvé désigne le peuple d'Israël. Ce qu'il faut noter, en passant, c'est que Budde et Sellin admettent tous deux l'unité d'auteur pour Es. 40-55, ils ne veulent pas que les passages que nous étudions soient des poèmes séparés; Budde, du reste, indique déjà sa manière de voir en disant dans son titre : « *Die sogenannten* Ebed-Yahve-*Lieder.* »

Le style et la pensée de Budde trahissent le savant arrivé à sa pleine maturité, possédant parfaitement sa matière. Il est difficile de le résumer, car son ouvrage est très condensé; il n'y a pas de longueurs ni de digressions. Voici la marche de sa pensée:

Il commence par le dernier des passages, 52 : 13 à 53 : 12, parce que c'est celui sur lequel comptent surtout les partisans de l'interprétation individuelle. Les témoins qui disent *nous* sont les peuples païens. Il ne faut pas objecter que l'Ancien Testament ne parle pas ailleurs des souffrances expiatoires qu'Israël a endurées pour les païens. Le II^d^ Es. ne peut-il avoir cette idée originale à lui? Et si nous ne la retrouvons plus dans les écrits postérieurs, cela prouve tout simplement que cette pensée dépassait l'horizon israélite et qu'on n'a pas su se maintenir à cette hauteur. L'usage que fait Budde de 40 : 2 (« reçu au double ») me parait faux[1]. Il se débarrasse de עַמִּי 53 : 8, en conjecturant au lieu de מִפְּשַׁעֵינוּ : מִפֶּשַׁע עַמִּי.

On ne peut pas discuter quand on se met à tailler dans le texte pour appuyer telle ou telle hypothèse. A mon avis, l'exégèse de l'Ancien Testament fait aujourd'hui de la conjecture un véritable sport. Budde s'indigne, un peu plus loin[2], de ce que ces adversaires ont biffé le mot יִשְׂרָאֵל dans 49 : 3. Ce mot manque dans un seul manuscrit (Kennicott 96). Il dit avec raison qu'on ne doit supprimer un mot qu'à la dernière extrémité, quand on ne peut faire autrement. Je crois aussi qu'il faut le conserver dans le texte, mais j'estime que Sellin

[1] Page 11.

[2] Page 20.

a le droit d'interpréter ce passage dans le sens individualiste, comme je l'ai montré.

Budde traduit ainsi le passage 49 : 6, l'un des plus forts appuis de l'interprétation individualiste : « C'est trop peu de chose pour moi, que tu sois mon serviteur, tandis que je rétablis les tribus de Jacob et que je ramène les réchappés d'Israël ; je ferai bien plutôt de toi la lumière des nations, afin que mon salut s'étende au bout de la terre. » Ainsi, il échappe à la traduction la plus simple qui donne au serviteur un double mandat, 1° envers Israël, 2° envers les païens.

Budde montre, à propos du chapitre 42, ce qu'il y a de forcé dans l'interprétation que Sellin donne des versets 19-21. Nous avons vu que Sellin prétend que, dans ces versets, il s'agit encore, comme au commencement du chapitre, d'un être individuel, et que *aveugle et sourd* signifient *emprisonné*. Budde démontre que le « serviteur » de v. 19-21 est le peuple ; mais il estime qu'il doit en être de même au commencement de ce chapitre 42.

Il ne faut pas s'étonner, selon Budde, que le même serviteur s'entende interpeller tantôt comme le bien-aimé de Dieu, appelé à de hautes destinées, souffrant pour les autres, etc.. tantôt comme incapable et indigne. Ces contrastes seraient difficiles à comprendre dans une seule personne ; ils se conçoivent sans peine aussitôt qu'il s'agit d'une nation. Dans le cours de son histoire, un peuple passe par des phases nombreuses et contradictoires. Nous voyons, en effet, en Israël se succéder le bien et le mal, la foi et l'incrédulité.

Les partisans du serviteur individuel font remarquer que dans les passages classiques le serviteur est anonyme, tandis qu'il est nommé comme étant Israël dans le reste du II^d^ Es. A ceci Budde [1] répond avec raison que le II^d^ Es. désigne clairement et expressément Israël comme étant le serviteur de Yahvé dans le premier passage où ce terme de serviteur est employé, 41 : 8. Il n'est pas nécessaire de l'expliquer toujours de nouveau ; on peut supposer le lecteur assez intelligent

[1] Pages 32-33.

pour se rappeler l'explication qui a été donnée. Il ne faut donc pas parler d'anonyme.

A propos de ce prétendu anonyme, Budde propose carrément de lire 52 : 13 ישראל, au lieu de ישכיל. Ainsi, le nom d'Israël se trouverait dans le plus important des quatre passages en question. Je ne puis pas le suivre dans cette conjecture qui ne repose que sur l'arbitraire et je retourne contre Budde les reproches qu'il adressait tout à l'heure aux théologiens qui traitent le texte cavalièrement.

Pour expliquer les brusques changements de personne qui existent entre les passages où il est parlé du serviteur de Yahvé, Budde fait remarquer avec raison que c'est un trait particulier au II^d^ Es., que d'introduire d'une façon soudaine ses personnages ; cet auteur rend ses personnages vivants, il en fait des acteurs, il leur donne la parole. Ainsi déjà au chapitre 40, où nous entendons une voix crier au désert, puis les villes de Judée prendre elles-mêmes la parole. Rien d'étonnant à ce que le serviteur de Yahvé apparaisse successivement sous ses divers aspects, sans être chaque fois introduit par une parole de l'auteur. *Wellhausen* a dit : « Les poèmes de Yahvé ont été utilisés par le II^d^ Esaïe comme thèmes pour ses prédications. » Mais, ajoute Budde, en citant cette appréciation [1], ce serait méconnaître une loi fondamentale de la rhétorique du II^d^ Es. que de voir là un phénomène exceptionnel et de vouloir en conclure que ces thèmes sont d'un autre auteur. Un prédicateur choisit lui-même ses sujets.

Quant à la langue, Budde établit qu'il est faux de prétendre que les passages sur le serviteur de Yahvé diffèrent du reste du livre, au point de rendre nécessaire l'hypothèse de deux auteurs. Le passage le plus original, quant à la langue, est 52 : 13 à 53 : 12. Mais il est naturel de penser que le II^d^ Es. introduisant ici pour la première fois les païens comme personnages parlants, modifie son langage, autant qu'il était en son pouvoir de le faire.

A la fin de son ouvrage, Budde proteste contre le procédé

[1] Page 36.

qui arrache du IIᵈ Es. nos quatre prétendus poèmes, ainsi que d'autres passages qui leur ressemblent. On ôte ainsi à ce livre ce qui lui donne un cachet d'originalité, on oblige le IIᵈ Es. à n'avoir qu'une unique idée dans laquelle on l'enferme. Il ne reste qu'une ombre de ce qu'est en réalité le IIᵈ Esaïe.

Tout ce petit livre de Budde est écrit sur le ton du triomphe. « On peut espérer, dit-il dans sa préface[1], que le point culminant du règne de l'interprétation individualiste a été dépassé. Cependant nous sommes encore en minorité. »

Cornill, rendant compte de cet ouvrage, ajoute : « Je n'ai pas besoin de dire que j'ai toujours fait partie de cette minorité-là. »

Nous avons vu, dans ce qui précède, un représentant de l'individualisme le plus accentué, *Sellin*, qui voit dans le serviteur de Yahvé le personnage historique de Jéconia, et *Budde,* à l'extrême opposé, qui estime que, partout, ce terme désigne le peuple d'Israël, même là où il semble qu'il s'agisse d'un être très personnel, qui travaille, qui souffre, qui meurt, qui revit. Nous sera-t-il permis, quand même nous n'avons voulu donner qu'un compte rendu, de dire en quelques mots notre sentiment sur cette question ?

Deux observations également justes et en apparence contradictoires, inconciliables, se présentent à l'esprit, quand on a étudié le IIᵈ Es.

1° Il y a, dans la figure du serviteur de Yahvé, des traits d'un individualisme si accentué qu'il est impossible de voir dans ce terme toujours et partout une collectivité.

2° Il paraît difficile que le même auteur dans le même écrit, ait employé le même terme dans deux ou trois sens absolument différents.

Malgré tout ce qui a pu être dit, je crois que l'exégète est obligé de tenir compte également de ces deux observations, et que toute solution qui s'attachera exclusivement à l'une

[1] Page VI.

des deux, sera nécessairement boiteuse et incomplète. Est-il vraiment impossible d'aboutir à quelque chose de satisfaisant? *Budde* se plaint avec raison des théologiens qui font la leçon au II^d Es., et qui prétendent contraindre cet écrivain à se mouvoir dans le cercle d'idées qu'eux-mêmes lui prescrivent. Il me paraît n'être pas lui-même complètement à l'abri de ce reproche.

Transportons-nous à l'époque où écrivait le II^d Es., et surtout cherchons à nous pénétrer de l'esprit sémitique. Ce dernier point est trop souvent négligé par les exégètes et les critiques. Il faut prendre notre parti d'une différence fondamentale entre notre manière occidentale et moderne de raisonner, et la tournure d'esprit des Israélites, qui sont d'une autre race que nous. Ce besoin impérieux d'unité logique, très compréhensible et très intéressant, mais qui nous obsède parfois outre mesure, ce besoin d'une unité souvent tout extérieure et mécanique, ce besoin d'une formule, je dirais mathématique, qui explique tout, qui épuise toutes les possibilités, ce besoin-là, le Sémite ne l'éprouve pas. Nous-mêmes, nous nous y sentons parfois emprisonnés ; en poésie, nous nous sommes lassés d'un joug que ni nous, ni nos pères n'avons pu porter, et dans l'art dramatique nous avons rompu avec l'unité écrasante et déraisonnable que notre époque classique nous avait imposée.

Pour comprendre les prophètes qui sont dans une large mesure des poètes, cherchons donc à nous dégager de nos conceptions souvent artificielles et à sortir de nos cadres, qui risquent de devenir des lits de Procuste.

Le peuple d'Israël est exilé ; plus de roi, plus de temple, plus de culte, vrai ou faux, plus de nation. Quel bouleversement, non seulement de l'histoire, mais de toutes les notions admises! Sans doute, les prophètes, à partir d'Amos, avaient proclamé de tout leur pouvoir cette vérité, que Dieu n'est pas obligé de secourir, envers et contre tout, le peuple d'Israël, qu'il n'est le Dieu d'Israël que dans la mesure où Israël est son peuple, c'est-à-dire lui est fidèle. Jérémie s'était moqué de ceux qui ne savaient que répéter « le temple, le

temple, le temple. » Mais on avait entendu sans entendre. On avait beau être prévenu: quand la terrible réalité se présenta, il y eut un désarroi complet.

Le IIᵈ Es., surgissant vers la fin de l'exil, ne revient pas sur un passé qui s'est évanoui et qui ne se reproduira pas de la même façon. Il remonte plus haut et il va plus profond. Il rappelle les origines du peuple, il montre que son élection date d'Abraham et des patriarches ; le nom même d'Israël ou de Jacob qu'il aime à répéter, témoigne en faveur de la haute antiquité de la vocation du peuple. Ce peuple, Dieu le nomme: « race d'Abraham, mon ami[1]. » Si Abraham a été l'ami de Dieu, Dieu a été aussi l'ami d'Abraham, il aime la nation israélite, il l'aime malgré tout, sans oublier les fautes graves et innombrables d'Israël. Dieu a pitié de lui, il est ému de compassion en le voyant réduit à l'état misérable de l'exil. Qu'on s'étonne de l'apparente contradiction entre le Dieu, juste juge, obligé de châtier, et le Père aimant, qui regrette de devoir frapper, cette contradiction existe dans l'âme de tout père de famille. En Dieu, elle est l'explication bienheureuse de notre salut.

Abraham a été sur la terre le représentant de Dieu ; Moïse a été le serviteur de Dieu ; il en est resté le type. Le peuple, tout en souffrant justement pour ses péchés, ne serait-il pas appelé à une mission à l'égard des nations païennes, puisque grâce à l'exil, il entre en contact avec elles plus que jamais auparavant? Oui, Israël est le serviteur de Dieu, appelé à porter en tout lieu la véritable religion dont, après tout, il est seul dépositaire. Mais comment revêtir d'un pareil apostolat un peuple indigne, aveugle et sourd, un peuple qui n'a fait que se rebeller pendant toute son histoire? Ce peuple a besoin d'être purifié le premier, avant d'entreprendre sa mission évangélisatrice.

La royauté, le sacerdoce, ont été incapables d'exercer l'influence qu'ils auraient pu avoir ; il n'en est pas même parlé. Les prophètes ont été, sans doute, les organes de Dieu ; mais

[1] וְזֶרַע אַבְרָהָם אֹהֲבִי, Es. 41 : 8.

ils ne sont pas sans péché. Il faut que, du sein d'Israël, surgisse un serviteur authentique de l'Eternel, la quintessence de ce serviteur qui est la nation. Le prophète l'entrevoit dans les passages qui ont fait le sujet de notre étude. Il le décrit[1], travaillant à relever les tribus de Jacob, à ramener les restes d'Israël, alliance du peuple, puis lumière des nations; il le suit dans son ministère, débonnaire et compatissant[2]. Puis, brusquement, il se souvient qu'Israël est à cent lieues de son idéal et il répète les reproches qu'il lui a adressés. Enfin, il se rend compte que l'œuvre de relèvement du peuple ne sera possible que s'il se trouve quelqu'un qui se charge d'expier ses péchés. Emporté par son inspiration, parlant comme dans l'extase, il décrit d'avance les douleurs, l'agonie, la mort, mais aussi le retour à la vie de cet être extraordinaire. C'est là le point culminant de la prophétie du II^d^ Es.[3].

Vous me direz: Mais le prophète ne s'est pas rendu compte comment il faut établir la synthèse entre ces deux notions du serviteur de Yahvé, — le peuple d'une part, de l'autre un personnage expiant les péchés du peuple. — Je le concède volontiers. Le prophète a posé les deux données du problème. Il ne pouvait le résoudre, parce que ce problème n'a été résolu que dans la personne de Jésus-Christ. Ce que le II^d^ Es. a entrevu, sans l'appeler de ce nom, parce que les prophètes ne systématisent pas, c'est la grande vérité de la solidarité.

Solidarité dans le péché, c'est-à-dire que le serviteur idéal et pur se solidarise avec son peuple coupable en se chargeant des péchés de ce dernier, — solidarité dans la mission du serviteur, parce que le peuple est associé au serviteur idéal, étant chargé de la mission d'évangéliser le monde, après avoir été pardonné et instruit.

Au fond, nous en revenons à l'explication de *Delitzsch*, par laquelle nous avons commencé notre exposé. *Sellin* men-

[1] Es. 49 : 5, 6.

[2] Es. 42 init.

[3] Es. 52 : 13 à 53 : 12.

tionne à peine ce savant, *Budde* le passe complètement sous silence. C'est un tort, car son image, soit de la pyramide, soit des cercles concentriques, est, après tout, celle qui rend le mieux compte de la notion complexe du serviteur de Yahvé dans le II[d] Esaïe.

Elle tient compte du caractère collectif de ce terme, Delitzsch lui-même dit : « Le serviteur de Yahvé est toujours Israël. » Elle explique d'autre part les traits individuels qu'il me paraît impossible de nier. Les formules peuvent varier, mais le fond de la pensée de Delitzsch me semble devoir rester.

RAISON ET FOI

D'APRÈS LEIBNITZ

PAR

JOSEPH DUPROIX

licencié ès lettres.

Le sujet de cette étude est moins vaste qu'on pourrait l'imaginer sur la foi du titre qu'elle porte. Ce serait exposer le lecteur à de graves mécomptes que de ne point l'en avertir, en délimitant dès l'entrée les contours du domaine que nous nous sommes assigné dans le champ de la philosophie Leibnizienne.

Celle-ci forme un tout si compact qu'il paraît impossible d'en isoler une page, sans lui faire perdre la signification qu'elle ne saurait avoir en dehors du système. Aussi bien semble-t-on s'engager à traiter au moins de la théologie tout entière et de sa place dans l'organisme de « l'harmonie préétablie, » lorsqu'on annonce la question des « rapports de la raison et de la foi. » Mais il paraîtrait à juste titre téméraire de reprendre ce travail après Kuno Fischer, Edouard Zeller, et M. Boutroux. Tout a été dit, et fort bien dit, par ce dernier maître en particulier, sur le point de vue d'éternité auquel *la Théodicée* a permis au philosophe allemand de contempler l'univers. Il ne le paraîtrait pas moins de prétendre remettre en lumière les solutions particulières qu'il apporte aux questions soulevées par les dogmes traditionnels; ce cercle plus restreint a été lui-même exploré en tous sens par les théologiens modernes. Il ne s'agit pas davan-

tage d'exposer les grands débats que le penseur de Leipzig soutint avec Pélisson et Bossuet à l'occasion du projet de réunion des confessions protestantes et de l'Eglise catholique, ou avec Bayle sur les problèmes du mal, de la liberté et de la providence; Foucher de Careil a traité des premiers dans son introduction aux deux volumes de la correspondance sur le projet de réunion, Bonifas des seconds dans son étude sur *la Théodicée*. En dépit des difficultés qui semblent inhérentes à ce projet, nous tenterons d'exposer la question annoncée, sans étendre notre horizon jusqu'aux confins extrêmes de la philosophie Leibnizienne.

Ces pages ne se proposent cependant pas comme un feuillet arraché au hasard à l'œuvre du penseur. Elles prétendent à un aspect harmonique; elles veulent être en même temps une contribution originale à l'œuvre historique dont la pensée théologique de Leibnitz a été et est encore l'objet; elles se donneraient volontiers comme une introduction aux nombreux travaux que celle-ci a provoqués. Tous ceux qu'il nous a été donné de consulter nous ont paru présenter une lacune, en ce sens que leurs auteurs ne se sont guère préoccupés de déterminer dans quel esprit le créateur du système de *l'harmonie préétablie* a abordé les problèmes théologiques. On ne s'est pas assez demandé quelle méthode Leibnitz a prétendu appliquer dans ces recherches spéciales. Or, il en avait une. Un esprit aussi avisé ne pouvait se résoudre à laisser à l'arbitraire le soin de diriger sa pensée, quel que fut le domaine dans lequel elle pénétrât. Appliquait-il ses facultés à l'étude des dogmes avec le désir d'amener Bossuet à une saine conception d'un accord possible entre catholiques et protestants, il procédait en vertu d'une discipline arrêtée qu'il observait avec rigueur; écrivait-il les *Essais de théodicée*, le *Systema theologicum*, il la mettait pareillement en pratique. En un mot, il avait une théorie de la connaissance religieuse dont l'importance n'est pas moindre que sa théorie générale de la connaissance, à laquelle d'ailleurs elle se rattache comme la partie au tout. N'est-ce point précisément écrire une manière d'introduction

à l'étude des travaux qui viennent d'être signalés, que de chercher à formuler de façon explicite cette méthode?

Comment appliquer son esprit à l'étude du dogme qui est l'objet de la religion? Nous est-il possible d'en connaître, et dans quelle mesure? Quels rapports cette sorte de connaissance soutient-elle avec celle que nous pouvons avoir des phénomènes naturels? Un système philosophique peut-il enchaîner l'objet de la foi dans la série de ses développements sans introduire la contradiction dans son sein? Peut-on, en respectant les règles de la logique pure faire une place à la religion dans la spéculation sur l'univers, et à quelles conditions? Telles sont les questions auxquelles nous voudrions répondre, d'après Leibnitz.

Le lien qui les rattache aux *Nouveaux essais* est facile à saisir. Les réflexions que fit à leur occasion l'auteur de ce livre influèrent de toute évidence sur la conception qu'il se fit de la raison, c'est-à-dire sur sa méthode philosophique générale, au même titre que celles auxquelles il fut amené par la méditation du dogme de la transubstantiation, modifièrent la solution qu'il avait d'abord apportée, à la suite de Descartes, au problème de l'essence de la matière. Aussi bien est-il légitime de s'étonner que l'importance de cette théorie de la connaissance religieuse ait à peu près échappé aux investigations des historiens de la philosophie, sous la forme où nous avons l'ambition de la présenter. Une telle lacune est d'autant plus étrange que Leibnitz lui a consacré le traité *De la conformité de la foi avec la raison* en son entier. Cet ouvrage sera le fil d'Ariane qui nous permettra d'en découvrir la trace dans toute l'étendue de son œuvre.

Il serait vain de prétendre indiquer une bibliographie complète du sujet. En dehors du *Discours sur la conformité*, dans lequel les grandes lignes en sont très nettement indiquées, encore que d'une manière assez confuse qu'il conviendra d'éclaircir, il faut cependant rappeler d'une façon spéciale, avec les ouvrages déjà mentionnés, le *De vera methodo philosophiae et theologiae* et les *Principes de la Nature et de la Grâce fondés en raison*. Mais ce ne sont là que des

jalons, car à vrai dire il n'est pas jusqu'aux *Nouveaux essais* qui ne puissent fournir quelques éléments à la théorie de la connaissance religieuse de Leibnitz, et il convient d'y retenir particulièrement les chapitres VI, X, XV, XVI, XVII, XVIII, XIX.

Il en résulte que, si nous nous sommes interdit d'élargir notre horizon au delà des limites d'un problème très restreint, notre travail donnera cependant au lecteur qui connaît Leibnitz, l'illusion de repenser son système sous un angle nouveau, car de même que chaque monade reflète l'univers tout entier, de même, chaque partie de la philosophie Leibnizienne, et tout particulièrement celle qui nous occupe, est représentative de sa totalité. Celle-ci aura par dessus tout l'avantage de lui découvrir, en même temps qu'une face intéressante de la méthode du philosophe allemand, les sources cachées de sa vie intérieure. Sans qu'il nous soit utile d'intervenir pour en dégager la physionomie originale, cette existence se révèlera elle-même calme et sereine, à travers les abstractions dans lesquelles nous allons suivre le penseur. Ce sera peut-être, pour l'auteur de cette étude, la meilleure excuse à la prétention qu'il émet de glaner à son tour dans le vaste champ de la philosophie de *l'harmonie préétablie*, après les grands moissonneurs qui semblaient n'y avoir oublié aucun épi. Il lie maintenant sa gerbe, et puisque désormais son sort ne dépend plus de lui, il l'abandonne à sa destinée.

I

La place de la religion et la notion de la foi dans ses rapports avec la raison au dix-septième siècle. Leibnitz et Bayle.

S'il était permis de mesurer le degré de religiosité d'une époque à la place occupée par la religion dans les préoccupations des esprits, le dix-septième siècle pourrait à juste titre passer pour religieux. Le succès obtenu dans la période précédente par le protestantisme naissant avait eu pour l'Eglise elle-même les plus heureux résultats, car il n'avait

pas seulement provoqué le mouvement agressif de contre-réformation issu du concile de Trente, mais il avait encore suscité dans le sein du catholicisme un besoin de réformes dont les heureux résultats furent un des facteurs essentiels de la vie sociale au temps de Louis XIV. Tandis que, au commencement du siècle, les questions confessionnelles continuaient à jouer un rôle essentiel dans la politique continentale dont la guerre de trente ans fut l'événement capital, la réorganisation intérieure du clergé, et par lui, la pénétration lente et méthodique des éléments sociaux avait été pour les pouvoirs ecclésiastiques, l'œuvre de tous les instants. La réforme des ordres, les missions intérieures savamment organisées à la suite des efforts de Saint-Vincent de Paul, avaient produit leurs fruits ; la dévotion était devenue, pour quelques âmes, un besoin profond, pour la société brillante, une mode à laquelle les libertins eux-mêmes devaient sacrifier les apparences. Le rôle du confesseur avait grandi au point de devenir prédominant. Par lui, l'attention générale fut tournée vers la religion. Les orateurs de la chaire achevèrent avec une maîtrise que les noms de Bossuet et de Bourdaloue suffisent à caractériser, l'œuvre des missionnaires. Leur prédication fit naître dans les auditoires brillants qui se pressaient autour d'eux, l'amour des réflexions morales et de la psychologie abstraite mise à la mode par le Cartésianisme. Leur influence sur la littérature classique n'est pas un des moindres effets de la réforme intérieure du catholicisme.

Les conversions retentissantes de Mme de Lavalière, d'Anne de Gonzague, prouvent à quel point cette influence s'exerçait, même dans les milieux où la mondanité semblait lui constituer un obstacle insurmontable. Les solitaires de Port-Royal n'étaient pas une exception au sein de la société dont ils s'isolaient pour trouver le calme qui convient à la méditation du problème de la destinée humaine. Le grand public s'intéressait aux choses de la foi ; c'était le temps où les retentissants débats inaugurés par l'*Augustinus* passionnaient au plus haut point « la cour et la ville. »

Dans le même domaine, l'activité pratique et spéculative n'était pas moindre parmi les protestants, dont les ministres Ferry et Claude occupèrent si longtemps l'attention de Bossuet, et dont les théologiens ne se tinrent point pour battus par l'*Histoire des variations des Eglises protestantes*. De Hollande où ils trouvaient la sécurité nécessaire à la pensée libre, sortaient incessamment des œuvres de controverse destinées à combattre l'apologétique catholique. En vain, « l'aigle de Meaux » se berça-t-il longtemps de l'espoir qu'à force d'éloquence il ramènerait à l'Eglise le troupeau égaré, ainsi qu'il le fit de Schomberg et de Turenne. Saurin, Pictet et leurs émules savaient aussi mettre leurs talents oratoires au service de leur foi.

Or, la société française ne constituait pas un cercle fermé. Les relations créées par les liens de famille lui permettaient de fréquents échanges intellectuels avec les sociétés étrangères. Par les Stuart, par la princesse Palatine, pour ne citer que deux exemples illustres, il s'était établi entre Londres, Paris, Hanovre et Vienne, un commerce mondain dont l'influence fut habilement mise à profit par les confesseurs, auxquels le souci du retour des Eglises protestantes dans le giron de l'*Eglise* importait par-dessus tout. Ce point est intéressant à noter, si l'on songe que, par de tels intermédiaires, il s'opérait parfois, entre les savants et les penseurs européens, de précieux échanges de vues que les périodiques comme la *Bibliothèque universelle* de Le Clerc, le *Journal des savants*, ou les *Acta eruditorum* de Leipzig n'auraient pas suffi à provoquer.

Ces échanges avaient trait à la religion autant qu'à la philosophie ou à la science ; témoin la longue correspondance qui s'établit entre Leibnitz et Pélisson d'abord, puis Bossuet, au sujet de la réunion des confessions protestantes à l'Eglise. Elle démontre à souhait l'importance de la place occupée au dix-septième siècle par les préoccupations religieuses, non seulement dans le domaine politique, mais surtout dans le domaine spéculatif et moral. La façon curieuse dont elle s'établit le prouve mieux encore.

Anne de Gonzague avait épousé un protestant, le prince Edouard, fils de l'électeur palatin Frédéric, « l'infortuné roi de Bohême. » On connaît l'histoire surprenante de sa conversion ; on sait surtout en quels termes Bossuet a dépeint, dans son oraison funèbre, l'influence bénie qu'elle exerça sur son mari dont elle avait su déterminer l'adhésion au catholicisme. Or, celui-ci avait deux sœurs : la duchesse Sophie électrice de Brunswick, mère de Sophie-Charlotte la future reine de Prusse, et Louise Hollandine. Sa femme avait l'ambition de ramener au catholicisme la famille dans laquelle elle était entrée. Elle réussit au delà de toute espérance auprès de Louise Hollandine, qui vint s'établir en France, entra en religion, et devint supérieure du monastère de Maubuisson où elle manifesta par une vie sainte des sentiments d'une piété véritable. La duchesse Sophie, insensible aux instances qui avaient déterminé sa sœur, sut affirmer son individualité en résistant aux tentatives dont elle fut l'objet de la part de la supérieure de Maubuisson. Anne de Gonzague mourut sans avoir vu se réaliser l'objet de ses plus chers espoirs. Elle en légua la succession à Mme de Brinon qui vivait en religion dans la maison dont Louise Hollandine avait la direction. Une correspondance suivie s'établit entre Maubuisson et la cour de la duchesse. Les lettres furent tour à tour pressantes et enveloppantes du côté français. On parvint à déterminer l'électrice de Brunswick à un séjour en France, à Maubuisson même, où l'on pensait vaincre plus aisément ses résistances. Ces persévérants efforts, derrière lesquels il faut bien se résoudre à deviner l'influence occulte du confesseur de ces dames, — et peut-être de Bossuet l'ami de la maison, — furent vains. La duchesse avait un esprit avisé, une âme forte, des convictions fondées sur des raisons. Faut-il ajouter qu'elle avait Leibnitz parmi ses amis ?

Celui-ci remplissait depuis 1676 les fonctions de bibliothécaire à la cour de Hanovre où l'avait appelé l'électeur Jean-Frédéric. Il était estimé à sa juste valeur par les princes de la maison de Brunswick pour lesquels il avait été chargé d'écrire l'histoire de la célèbre famille. Il était en relations suivies

avec la duchesse Sophie. Ses avis ne furent sans doute pas étrangers à la fermeté éclairée que cette femme d'esprit sut opposer aux pressantes exhortations venues de Maubuisson. Les circonstances mirent Leibnitz lui-même en rapport avec Mme de Brinon qui avait, heureusement, plus d'esprit que d'orthographe, et qui se déchargea sur Pélisson, puis sur Bossuet, du soin de convertir le philosophe allemand. La conversation prit dès lors une allure imposante. Du côté français, il s'agissait beaucoup plutôt de gagner Leibnitz à la foi catholique ; du côté allemand, il importait d'obtenir une réunion équitable des confessions protestantes avec l'Eglise. Les princes allemands soutenaient Leibnitz, la papauté suivait avec intérêt les efforts de Bossuet. La correspondance à laquelle donna lieu ce débat occupe à elle seule deux gros volumes de l'édition des œuvres de Leibnitz, publiée par les soins de Foucher de Careil ; elle constitue un des monuments les plus importants du mouvement théologique au dix-septième siècle ; la sensibilité féminine s'y mêle, en de gracieuses proportions, à la fermeté déductive des penseurs ou au simple bon sens des princes. Elle témoigne de la façon la plus originale de l'importance prise au sein de la société du temps par la question religieuse.

* * *

Il faut donc s'attendre à trouver dans l'œuvre des penseurs du siècle quelque écho de ces préoccupations des contemporains. Peu de philosophes et de savants, — en dehors même de ceux qui en ont fait le centre de leurs méditations à la façon des hommes de Port Royal, — ont négligé de traiter de ce sujet, ou d'indiquer tout au moins l'attitude qu'ils entendent tenir à son égard. Quelques noms entre autres sont significatifs : Robert Boyle, qui fut au nombre des fondateurs de la Société royale de Londres, est aussi l'auteur d'un *Traité sur la conciliation de la raison et de la religion*. Newton, dont la piété est célèbre, a écrit des *Observations sur les prophètes*. Locke, outre sa lettre à Limborch *sur la tolérance* a composé un traité sur le *Christianisme raisonnable*. Thomas Burnet intitule un

ouvrage : *Théorie sacrée de la terre*. Clarke nous est surtout connu par son écrit sur *L'existence de Dieu et la religion naturelle et révélée*. Spinoza lui-même fait paraître un *Tractatus theologico-politicus*. Un jésuite anglais publie, sous le pseudonyme de Thomas Bonartes, le *De concordia scientiae cum fide*, qui est presque textuellement le titre latin du célèbre traité de Leibnitz. Celui-ci est donc loin de constituer une tentative isolée ; mais son auteur a eu le mérite d'aborder la question, universellement discutée, avec une méthode rigoureusement définie ; il a projeté sur ce domaine la lumière que son esprit savait faire jaillir sur tous les objets auxquels il s'appliquait ; bien mieux, il a proposé au problème de la foi dans ses rapports avec la raison, une solution qui paraît, à beaucoup d'égards, représentative de l'état d'esprit dans lequel les philosophes traitaient alors de ces questions.

Si l'on en excepte peut-être Spinoza, on doit convenir que les penseurs du dix-septième siècle abordaient ces matières avec une tendance scolastique. Aucun d'eux n'est encore parvenu à la conception subjective du fait religieux, qui commence à être familière à notre génération. L'objet de la foi existe, à leurs yeux, en dehors des individus chez lesquels elle se manifeste. Il est un ordre de réalités indépendantes de la croyance religieuse au même titre que les idées des choses sont indépendantes de la raison qui les enchaîne, ou de la même façon que les choses elle-mêmes le sont de la sensibilité qui les perçoit. Ces réalités deviennent accessibles à l'homme par les dogmes qui les lui révèlent lentement, grâce à l'activité de l'Eglise, dont le rôle est de les définir. Ils constituent le domaine proprement dit de la foi, qui peut mettre toute individualité en mesure de les connaître, comme la vue permet à tout homme de percevoir les couleurs. On ne saurait conclure du fait que l'Eglise les définit dans le temps, qu'ils sont les produits contingents de son activité. Les conciles, lorsqu'ils les proclament, se bornent à leur donner *l'existence*, mais ils possèdent, avant la définition qui les rend accessibles à la foi humaine, toute la réalité que com-

porte leur *essence*. Lorsque Leibnitz contestait à Bossuet la validité des définitions dogmatiques du concile de Trente, en arguant du fait qu'il n'était pas la représentation exacte de l'Eglise, il accordait de façon implicite qu'un concile vraiment œcuménique a le pouvoir de faire passer des dogmes à l'existence.

Or, à ce point de vue, le problème de la connaissance religieuse prend une physionomie que nous ne sommes plus habitués à lui donner, depuis Kant. Lorsque le philosophe du dix-septième siècle veut étudier les rapports que soutiennent entre elles la foi et la raison, afin de savoir s'il peut sans contradiction unifier leurs objets dans un essai de synthèse totale, il a l'obligation de montrer que l'harmonie est possible entre deux séries de réalités objectives dont les unes sont proposées à la foi par le dogme, les autres à la raison par l'intelligence. Il ne saurait se contenter d'opérer la synthèse dans son for intérieur, car les dogmes, comme les idées et les objets, possèdent une réalité indépendante. Comment dissiper l'apparence des désaccords qui peuvent se manifester entre les réalités affirmées par la foi et celles que constate l'intelligence ? Est-il possible à la raison d'accorder ces deux ordres d'affirmation ? Tel est l'angle sous lequel le problème se pose aux penseurs du dix-septième siècle, et l'honneur de l'avoir formulé en ces termes lumineux revient à l'auteur de la *Théodicée*. Qu'ils apportent leur solution en supprimant comme Bayle l'un des deux termes, en maintenant à la façon de Bossuet les deux bouts de la chaîne, ou en démontrant comme le philosophe allemand la possibilité de leur accord, ils ne diffèrent pas sensiblement dans leur façon de le poser. On ne saurait comprendre la nature du débat dans lequel s'engagèrent Leibnitz et Bayle, si l'on néglige le point de vue dogmatique sous lequel ils envisageaient les choses. Descartes, Malebranche, Pascal et Spinoza, avant eux, mais avec une moindre rigueur, abordèrent tour à tour l'objet de cette discussion. La façon dont ils résolurent le problème ne saurait manquer de faciliter l'intelligence de la théorie que Leibnitz opposa à celle de Bayle.

* * *

Descartes avait semblé entrevoir une solution originale; malheureusement, il crut voir dans cette solution une raison de ne point aborder lui-même les questions de dogme. « Je révérais notre théologie, écrivait-il dans le *Discours sur la méthode*, mais je pensais que, pour y réussir, il était besoin de quelque extraordinaire assistance du ciel, d'être plus qu'homme[1]. » Cette formule qui, à première vue, paraît être une fin de non recevoir, implique un sentiment très net de l'originalité *essentielle* des vérités religieuses. Elles sont d'un autre ordre que les vérités intellectuelles ; elles échappent aux prises de la raison. Il faut pour les entendre des lumières que tous ne possèdent pas. Le dix-huitième siècle a voulu voir dans l'attitude de Descartes, comme dans celle de Bacon qui fut à peu près la même, un mépris déguisé à l'endroit de la théologie. On ne comprend guère, à vrai dire, un tel soupçon ; l'auteur des *Principia philosophiae* s'est permis, il est vrai, maintes boutades contre les docteurs aux disputes desquels il « résolut de laisser tout ce monde ici » pour « parler seulement de ce qui arriverait dans un nouveau, si Dieu créait maintenant, dans les espaces imaginaires, assez de matière pour le composer[2] ; » mais elles n'atteignent pas l'objet même de leurs disputes. Si le philosophe met à part les vérités de la foi, il n'entend point railler ; il témoigne de quelque indifférence si l'on veut, mais il sent cette indifférence, et c'est parce qu'il en a conscience qu'il laisse de côté un domaine qu'on ne peut explorer sans les lumières nécessaires. Sans doute sa conception mécanique de l'univers, et le dualisme irréductible de la matière et de l'esprit devaient l'incliner à affirmer l'impossibilité d'un accord des deux disciplines philosophique et théologique dans l'unité d'un même système ; mais son abstention permet seulement de conclure qu'à ses yeux les vérités de foi s'adressent à ceux qui sont

[1] *Discours sur la méthode*, partie I.

[2] *Ibidem*, partie V.

doués d'une vision religieuse spéciale, car la raison, abandonnée à elle-même, ne les saurait comprendre.

Pascal reprit cette idée. On la retrouve avec de profonds développements dans les *Pensées* qui trahissent une théorie très arrêtée de la connaissance religieuse et des rapports que la raison soutient avec la foi : « C'est le cœur qui sent Dieu, pense-t-il, et non la raison. Voilà ce que c'est que la foi : Dieu sensible au cœur, non à la raison [1]. » Pour savoir les choses de la religion, il convient que la foi prenne naissance. Or, sa condition nécessaire et suffisante est l'éveil du cœur, dont l'activité a des titres égaux en valeur à ceux de l'intelligence. De même qu'il est des déshérités dont l'intelligence sommeille, de même, il en est chez lesquels le cœur est demeuré à l'état de virtualité. A ceux-ci, il manque la seule faculté nécessaire à l'intuition des choses divines. L'homme privé de raison n'entend pas les vérités rationnelles ; l'homme privé de la faculté religieuse ne peut voir Dieu ni ses mystères. Pour arriver à la complète humanité, il convient d'éveiller, par tous les moyens possibles, le cœur. L'argument du pari, le conseil de « s'abêtir » par des pratiques religieuses, tendent uniquement à faire naître cette faculté chez l'homme qui en est privé ; l'esprit ne saurait être convaincu de la vérité des dogmes par des arguments de raison ; cet ordre de réalités est aussi peu accessible à l'intelligence que les sons à la vue ou les odeurs à l'ouie. Pascal ne reconnait un pouvoir à la raison que dans son domaine propre. Il occupe la même position que Descartes. Il semblerait cependant incliner à penser, — et par là il s'éloigne du maître dont il est, malgré lui, le disciple, — que la raison d'un croyant peut, avec le secours des lumières de son cœur, l'aider à justifier à ses yeux l'objet de sa foi, en l'harmonisant avec sa propre vision de l'univers. Cette justification, après avoir rétabli l'unité dans son être spirituel, se présenterait efficacement à titre d'argumentation pour l'affermissement des âmes dans lesquelles le sentiment religieux est déjà éveillé.

[1] Pascal, *Pensées*, éd. Astié. Fischbacher 1883, p. 490.

L'auteur des *Pensées* avait souffert du dualisme devant lequel Descartes parut sourire. Malebranche, cet autre disciple du père de la philosophie française, ne le connut pas ; il considérait la raison et la foi comme identiques, ou mieux, comme les deux faces de notre faculté de connaître ; elles sont distinctes dans leurs manifestations contingentes, mais dans leur essence, elles s'identifient. Les dogmes sont à l'une ce que les idées claires sont à l'autre ; elles ont une égale autorité aux yeux du philosophe soucieux d'édifier un système philosophique harmonieux ; elles sont les deux instruments indispensables de la philosophie. La foi n'est autre que la vision terrestre et contingente que notre intelligence a d'un ordre d'idées, c'est-à-dire de réalités, qui lui échapperaient sans son secours. L'homme « commence sur la terre à faire de son esprit l'usage qu'il en fera dans le ciel où l'intelligence succédera à la foi... » « ...l'évidence, l'intelligence succédera à la foi ; *car la foi passera, mais l'intelligence subsistera éternellement*[1]. » Foi et raison se pénètrent à tel point, qu'il devient difficile de distinguer la part qui revient à chacune dans l'œuvre philosophique : « la religion, c'est la vraie philosophie[2]. » Leur accord va jusqu'à l'identification : « Je tâche de bien m'assurer des dogmes sur lesquels je veux méditer pour en avoir quelque intelligence, et alors, je fais de mon esprit le même usage que font ceux qui étudient de la physique[3]. » La théorie de la connaissance religieuse constitue toute la méthode philosophique. Le monisme idéaliste qui paraît à l'état latent chez Malebranche explique en quelque mesure cette calme attitude du penseur de l'Oratoire.

L'irréductible dualisme Cartésien, dans lequel Pascal se débattait avec angoisse, disparaît au fond dans le panthéisme inconscient de Malebranche, au profit de la foi qui semble absorber la raison, tandis que chez son contemporain Spinoza, si le dualisme s'évanouit, c'est au profit de la raison qui, dès

[1] *Traité de morale*, I, ch. V, 13 ; II, 11.

[2] *Ibidem*, I, ch. II, 11.

[3] *Entretiens métaphysiques*, XIV, 4.

ici bas, dissout le dogme et s'en assimile les éléments compatibles. Le philosophe hollandais avait examiné le problème dans le *Tractatus theologico-politicus*, en particulier dans la préface et dans les chapitres XIV et XV où il démontre « que la théologie n'est point la servante de la raison, ni la raison celle de la théologie[1]. » Il commence par séparer très nettement celle-ci de celle-là, et donne de la foi cette définition : « elle consiste à savoir sur Dieu ce qu'on n'en peut ignorer sans perdre tout sentiment d'obéissance à ses décrets, et ce qu'on en sait nécessairement par cela seul qu'on a ce sentiment d'obéissance[2]. » Mais il laisse entendre, d'autre part, que les connaissances nécessaires à la conservation du sentiment de l'obéissance varient avec les époques et les individus. Echappant par là à la tendance scolastique dont le dix-septième siècle était encore pénétré, pressentant le rôle que l'histoire, la critique et l'exégèse ont à jouer en ce domaine, il s'avise de faire lui-même le départ des connaissances nécessaires, et soumet *les Ecritures* qui étaient tout le dogme de « la synagogue, » à laquelle il appartenait, à l'examen de la raison. C'était aboutir à la soumission absolue de la foi, ou même à sa dissolution. Volontiers, Spinoza eût dit, comme Lessing l'écrira au siècle prochain dans *L'éducation de l'humanité : « Also giebt auch die Offenbarung dem Menschengeschlechte nichts, worauf die menschliche Vernunft, sich selbst überlassen, nicht auch kommen würde*[3]. » Il préludait au rationalisme de la période suivante ; son ouvrage souleva des tempêtes. Les réfutations, dont la violence ne parvenait point en général à masquer l'indigence se multiplièrent : Charles Simon, Jaquelot, Le Clerc, Jurieu, Huet dans son traité *De concordia rationis et fidei*, à la tête des théologiens de tous les partis, ne ménagèrent pas « le philosophe athée. »

[1] *Tractatus theologico-politicus*, ch. XV.

[2] *Ibidem*, ch. XIV.

[3] *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, § 4.

* * *

Bayle ne manqua pas de donner son sentiment sur la théorie de Spinoza. L'esprit de tolérance dont il s'inspirait en toute occasion fait un étrange contraste avec l'âpre étroitesse des théologiens. Lui-même connaissait, pour en avoir essuyé le flot, les injures de toutes les sectes ; il savait lui opposer cette ironie aimable, ce calme sympathique du philosophe dont la confiance est entière en la vertu propre de l'idée juste. A plusieurs reprises, il aborde dans le *Dictionnaire* et dans la *Réponse aux questions d'un provincial* la question en litige.

A l'inverse de ses contemporains, il pense qu'entre la foi et la raison, il ne saurait y avoir accord. Leur incompatibilité est flagrante ; accepter les conclusions de l'une, c'est rejeter celles de l'autre, quelles que soient celles auxquelles on ait résolu de s'arrêter. A chacun de juger laquelle des deux il veut prendre pour guide.

Les Averroïstes avaient déjà soutenu ce point de vue ; ils rejetaient le secours de la raison après avoir montré que ses conclusions nécessaires sont destructrices de la croyance à l'immortalité de l'âme. Bayle sembla prendre un parti identique. On a souvent répété que son choix en faveur de la foi était une simple tactique, destinée à lui conquérir la paix de la part des théologiens intransigeants ; ce point importe peu à l'objet de cette étude. Il suffit de constater la situation très nette prise par l'auteur du *Dictionnaire*. Malebranche identifiait les deux domaines que Descartes et Pascal considéraient comme séparés mais égaux en dignité ; Bayle non seulement les distingue, mais il les déclare irréductibles et contradictoires. Il appartenait à Leibnitz de les distinguer sans les séparer et de les unir sans les confondre. Il exposa sa thèse à propos des idées de Bayle à la critique duquel est consacrée la *Théodicée*. Aussi courtois, aussi calme, aussi précis que son contradicteur, il soutient avec lui une discussion aimable dont l'examen repose un peu des violentes diatribes qui sont le piment indispensable des disputes théologiques au dix-

septième siècle. Il convient, pour la bien entendre, d'examiner avec détails l'attitude philosophique de Bayle.

« On peut comparer la philosophie, écrit-il, à ces poudres si corrosives, qu'après avoir consumé les chairs baveuses d'une plaie, elles rongeraient la chair vive, et carieraient les os, et perceraient les moelles. La philosophie réfute d'abord les erreurs ; mais si on ne l'arrête point là, elle réfute les vérités, et quand on la laisse à sa fantaisie, elle va si loin qu'elle ne sait plus où elle est, ni ne trouve plus où s'asseoir. » Mais sur le terrain de la religion, il s'agit de maintenir certaines vérités dont l'affaiblissement entraînerait celui de la foi. Or, si l'on confie leur sort à la raison, elle ne saura pas les démontrer mieux que les vérités philosophiques. Elle ne sait que détruire ; elle réfutera celles-là avec autant de facilité que celles-ci, car elle ne trouve de certitude que dans les réfutations, ne pouvant en référer à un principe certain de démonstration. En conséquence, il n'y a rien de plus opposé que la théologie et la philosophie : celle-là positive, celle-ci négative ; celle-là édifiant sur un fondement assuré, celle-ci détruisant tout et se détruisant elle-même. Il en résulte qu'il serait téméraire de confondre ces deux disciplines. A introduire la philosophie en théologie, on risquerait d'installer le doute dans un domaine d'où il doit être exclu rigoureusement.

Objectera-t-on que la foi saura bien se garantir en opposant des raisons irréfutables à celles de la raison ? Bayle répondra en soutenant que les vérités de la foi sont insoutenables, c'est-à-dire indémontrables par arguments rationnels, et que toute vérité, mais spécialement une vérité de foi, peut être sujette à des objections insolubles.

La foi ne doit pas être confrontée avec la raison. A cette seule condition elle est à l'abri de tout danger. Mais c'est la manie inguérissable des théologiens que de vouloir se hasarder à cette confrontation. Ne témoignent-ils pas ainsi eux-mêmes « qu'ils regardent la philosophie comme la reine et la théologie comme la servante... ? Ils reconnaissent en effet que tout dogme qui n'est point homologué, pour ainsi

dire, vérifié et enregistré au parlement suprême de la raison et de la lumière naturelle, ne peut être que d'une autorité chancelante et fragile comme le verre. » Cependant la raison se reconnaît à elle-même le droit d'intervenir en théologie, en vertu de sa tendance à embrasser l'universel, alors même qu'elle n'y est pas sollicitée. Ce n'est pas pour la foi un motif suffisant de tenter sa défense; elle est battue d'avance. Elle ne doit pas répondre, car, sur un terrain qui n'est pas le sien, elle est fatalement impuissante.

Il convient pourtant de distinguer entre ces deux thèses : « Tous les dogmes du christianisme s'accordent avec la raison » et « la raison humaine reconnaît qu'ils s'accordent avec la raison, » ce qui revient à établir une distinction entre l'ordre des choses tel qu'il est en soi et tel qu'il nous apparaît, entre la raison en soi et la raison relative. Or, il est fort possible que le dogme soit conforme à la raison en soi, à la raison absolue qui est en Dieu. Cela même est probable ; mais il est faux qu'il puisse nous apparaître comme vrai, lorsque nous en jugeons avec notre raison relative, dont la foi ne doit tenir aucun compte, car elle est impuissante à démontrer la moindre partie de son objet. Ainsi Cotta faisait remarquer avec justesse dans son entretien avec Cicéron, que si la raison était un présent des dieux, la Providence serait blamable de l'avoir donné, puisqu'il tourne à notre propre mal. Voilons donc les lumières trompeuses de la raison : « l'incompréhensibilité d'un mystère et l'insolubilité des objections qui le combattent n'est point une raison légitime de le rejeter. » L'évangile ne s'occupe jamais de la raison: « suis-moi » dit simplement Jésus ; « crois et tu seras sauvé, » disent les apôtres aux yeux desquels on ne peut rien connaître à moins que Dieu ne communique un discernement spirituel ; pères de l'Eglises, scolastiques, réformateurs abondent dans ce sens. Il faut conclure : « point de raison, c'est la vraie religion. — Crevons nous les yeux pour voir clair. »

Doit-on deviner sous cette thèse paradoxale une critique ironique de la formule célèbre : « credo quia absurdum ? »

On serait presque tenté de le croire, mais il faudrait le démontrer, et ce point d'histoire importe peu à la présente étude. Il suffit à son objet que l'opposition radicale affirmée par Bayle entre la foi et la raison, apparaisse sous son vrai jour, telle que Leibnitz l'a lui-même reproduite dans le *Discours sur la conformité...*[1], pour en réfuter les prémisses. Ce dualisme irréductible répugnait à la tendance maîtresse d'une philosophie qui aimait à concilier les apparences contraires dans l'unité d'un même développement. Le point de vue de Descartes et de Pascal ne devait pas mieux la satisfaire. Aux yeux du penseur allemand, il ne saurait y avoir dans la nature de solution de continuité. Ce principe doit s'appliquer au domaine de la pensée comme à celui de la matière. Ne pourrait-on, en considérant la raison et la foi comme deux termes d'une série ascendante dont l'un est supérieur à l'autre, mais repose sur lui, montrer qu'ils soutiennent entre eux des rapports réels, tout en revêtant des caractères originaux ? Le philosophe allemand chercha dans ce sens une solution au problème de la conformité de la raison avec la foi, dont il fit une question de méthode. Les résultats de sa recherche constituent une partie essentielle de sa théorie de la connaissance, dont la religion n'est qu'un objet, mais un objet essentiel. Ils sont en quelque sorte l'aboutissant philosophique de l'effort accompli par le XVIIe siècle tout entier pour comprendre le surnaturel. Etant données les prémisses dogmatiques des penseurs du temps, la théorie Leibnizienne de la connaissance religieuse peut être proposée comme le couronnement majestueux du travail accompli par la philosophie et la théologie de cette période, en vue d'harmoniser leurs méthodes et leurs résultats. Elle réalisait dans le domaine de l'idée la pénétration réciproque des deux disciplines ; elle demeure comme le symbole abstrait d'une époque où la religion pénétra la vie sociale en des proportions qui prétendaient être rationnelles et harmonieuses. A ce titre, elle mérite doublement de retenir l'attention des historiens de la pensée humaine.

[1] Les citations précédentes sont extraites du *Discours sur la conformité....*

II

La Théorie leibnizienne de la connaissance religieuse.

L'accord de la foi et de la raison semble nécessité, dès l'abord, par les définitions qu'en donne Leibnitz. « L'objet de la foi, écrit-il, est la vérité que Dieu a révélée d'une manière extraordinaire[1]. » « La raison est l'enchaînement des vérités, mais particulièrement de celles où l'esprit humain peut atteindre naturellement, sans être aidé des lumières de la foi[2]. » Leur opposition serait donc un scandale, car il en résulterait que la vérité est divisée. Aussi bien, le sort de la raison est-il intimément lié à celui de la foi. Sacrifier l'une, c'est également sacrifier l'autre, deux vérités ne pouvant se contredire. L'examen de la nature des vérités rationnelles est à refaire avec plus de précision que Bayle n'avait su en apporter en cette matière.

Elles sont de deux sortes : les *vérités éternelles* et les *vérités positives*. Les premières « sont absolument nécessaires, en sorte que leur opposé implique contradiction ; telles sont les vérités dont la nécessité est logique, métaphysique ou géométrique, qu'on ne saurait nier sans pouvoir être amené à des absurdités[3]... ; » les secondes « sont les lois qu'il a plû à Dieu de donner à la nature, ou qui en dépendent[4]. » Celles-là constituent l'ordre du *possible*, celles-ci, l'ordre du réel ou *le donné*.

Or, les lois qui régissent le donné nous sont connues de deux façons différentes : « ou bien nous les apprenons par expérience, c'est-à-dire *a posteriori*, ou par la raison et *a priori*, c'est-à-dire par des considérations de la convenance qui les a fait choisir[5]. » Ce second mode de connaissance a une grande importance ; il permet à Leibnitz d'expliquer la nature des vérités positives ; c'est dans l'explication qu'il en donne que gît la solution du problème de l'accord des vérités

[1] *Discours sur la conformité*, § 1.
[2] *Ibidem*. — [3] *Ibidem*, § 2. — [4] *Ibidem*.
[5] *Ibidem*, § 2.

de raison avec les vérités de foi. Il convient donc d'étudier avec attention ce point essentiel de sa doctrine. *Qu'est-ce que la convenance qui a fait choisir le donné?*

A la suite des métaphysiciens de l'antiquité et du moyen âge, il avait d'abord conçu une philosophie de la qualité subordonnée au principe de finalité. Instruit dans la suite de la philosophie quantitative des modernes, il comprit qu'il n'y a d'explication rigoureuse de l'univers qu'au point de vue du mécanisme. Cependant, l'Aristotélisme lui paraissait contenir un élément de vérité qu'il tenta de concilier avec le mécanisme cartésien. La théorie de *la convenance* est un des résultats féconds de cette tentative de conciliation[1].

Le donné peut être envisagé à deux points de vue différents auxquels correspondent deux sortes de connaissance. Le premier point de vue est celui d'un spectateur qui considérant le monde, de l'extérieur, verrait se dérouler la suite des faits sans avoir influé en rien sur leur existence ou leur enchaînement; le second est celui du créateur qui contemplerait la même suite de phénomènes avec la conscience d'en avoir conçu l'ordre de succession et de lui avoir donné l'être.

Le spectateur, parfaitement étranger à cette œuvre, ignorant des pensées de son auteur, voit seulement la réalisation successive des phénomènes, sans avoir la moindre notion de la fin qui a présidé à leur création, alors qu'ils n'étaient que

[1] Leibnitz fait allusion à cette tentative au § 11 du *Discours*. « La philosophie corpusculaire introduite peu après paraît avoir éteint cette secte trop péripatéticienne des Averroïstes, ou peut-être y a été mêlée; et il se peut qu'il y ait des atomistes qui seraient d'humeur à dogmatiser comme les Averroïstes, si les conjectures le permettaient; *mais cet abus ne saurait faire tort à ce qu'il y a de bon dans la philosophie corpusculaire qu'on peut fort bien combiner avec ce qu'il y a de solide dans Platon et dans Aristote, et accorder l'un et l'autre avec la véritable théologie.* » Est-il nécessaire de rappeler le fragment important des *Nouveaux essais*? « Je vois comment les lois de la nature tirent leur origine de principes supérieurs à la matière, quoique pourtant tout se fasse mécaniquement dans la matière.... » Voir *Œuvres de Leibnitz*, éd. A. Jacques, 2me série, p. 24-26.

de simples possibles. Dans cette situation, ils lui semblent se succéder en vertu de lois invariables, suivant lesquelles tout conséquent doit avoir eu un antécédent qui n'est lui-même que conséquent à l'égard d'un autre antécédent, et ainsi de suite à l'infini. Tout lui paraît mécaniquement engendré par ce qui a précédé ; comme il n'aperçoit pas la fin en vertu de laquelle cet ordre est disposé, il en conclut nécessairement que le mécanisme régit l'univers. Tel est le point de vue auquel nous nous trouvons nous-mêmes placés, lorsque nous observons expérimentalement le *donné* ou l'ordre *des vérités positives*. La connaissance qui en résulte est celle que Leibnitz appelle *connaissance a posteriori*.

Il en va tout autrement pour le créateur qui voit se dérouler la suite des phénomènes dont il a lui-même conçu et engendré la succession. Le mécanisme lui apparaît comme la forme causale revêtue par la chaîne des phénomènes. Or cette forme n'est que l'apparence. La réalité est autre. Chaque fait lui paraît être au fond ce qu'il a voulu qu'il fût, c'est-à-dire la réalisation d'un possible qu'il a choisi entre plusieurs parce qu'il lui semblait le meilleur [1]. Son intelligence a conçu tous les possibles ; dans sa bonté, il a choisi le meilleur que sa puissance a appelé à l'être. Le mécanisme n'est à ses yeux que l'enveloppe du finalisme qui est au fond des choses.

Or nous pouvons nous-mêmes nous placer, *par la raison*, à ce point de vue ontologique. C'est en ce sens qu'il nous est possible d'affirmer que deux voies s'ouvrent à nous pour arriver à la connaissance des vérités positives : l'expérience ou mode de connaissance *a posteriori*, la raison ou mode *a priori*. La seconde de ces voies est d'une importance capitale puisqu'elle nous permet de saisir les choses dans leur essence qui est finalité.

Les vérités positives reposent sur *le principe de la convenance*, comme les vérités éternelles ou logiques obéissent au *principe de contradiction* qui régit le monde du possible. Le

[1] On rejoint ici la doctrine de l'optimisme et la théorie du principe de raison suffisante.

convenable n'est pas porté à l'existence par une nécessité géométrique, mais par une nécessité morale [1]. Les lois du monde créé ne sont point soumises à une rigueur inflexible qui les rendrait immuables ; la nécessité physique ne possède pas le caractère logique de la nécessité mathématique ; « la nécessité physique est fondée sur la nécessité morale, c'est-à-dire sur le choix du sage digne de sa sagesse ; l'une aussi bien que l'autre doit être distinguée de la nécessité géométrique [2]. »

Mais la nécessité physique « est ce qui fait l'ordre de la nature ; elle consiste dans les règles du mouvement et dans quelques autres lois générales qu'il a plu à Dieu de donner aux choses en leur donnant l'être ; » or, il l'a fait en vertu de raisons tirées des considérations de la convenance ; elles pourront donc être modifiées par lui en tel cas donné, « si les raisons générales du bien et de l'ordre qui l'y ont porté peuvent être vaincues dans quelques cas, par des raisons plus grandes d'un ordre supérieur [3]. » « Cela fait voir que Dieu peut dispenser les créatures des lois qu'il leur a prescrites, et y produire ce que leur nature ne comporte pas, en faisant un miracle. Il se peut qu'il y ait des miracles que Dieu fait par le ministère des anges, où les lois de la nature ne sont point violées, non plus que lorsque les hommes aident la nature par l'art, l'artifice des anges ne différant du nôtre que par le degré de perfection [4]. »

De cette possibilité d'une modification des lois de la nature,

[1] Leibnitz écrivait à Clarke, indiquant de façon très précise en quel sens il distingue les vérités positives des vérités éternelles : « Il faut distinguer entre une nécessité absolue et une nécessité hypothétique. Il faut aussi distinguer entre une nécessité qui a lieu parce que l'opposé implique contradiction, et laquelle est appelée logique, métaphysique ou mathématique, et une nécessité qui est morale, qui fait que le sage choisit le meilleur et que tout esprit suit l'inclination la plus grande. » *Œuvres de Leibnitz*, éd. A. Jacques, 2e série, p. 446.

« J'ai assez montré, dans ma *Théodicée*, que cette nécessité morale est heureuse, conforme à la perfection divine, conforme au grand principe des existences, qui est celui du besoin d'une raison suffisante ; au lieu que la nécessité absolue et métaphysique dépend de l'autre grand principe de nos raisonnements qui est celui des essences ; c'est-à-dire celui d'identité ou de contradiction. » *Ibidem*, p. 447.

[2] *Discours*, § 2. — [3] *Ibidem*. — [4] *Ibidem*, § 3.

ou plutôt d'une substitution momentanée de lois supérieures aux lois ordinaires, il suit une conséquence importante : l'ordre des vérités exprimant le cours ordinaire des choses, c'est-à-dire ce qui arrive le plus souvent, constitue un ordre à part qu'on pourrait appeler l'ordre du vraisemblable, puisque l'ignorance où nous sommes des lois supérieures ne nous permet pas d'assigner à la succession des phénomènes une rigueur absolue.

Mais la raison pure, si l'on peut employer cette désignation avant Kant, postule la nécessité logique. Si les vérités positives échappent à cette nécessité, elles échappent du même coup aux prises de la raison pure ; elles constituent le domaine des *existences* sur lequel elle ne peut exiger l'empire absolu qui lui revient dans le domaine des *essences*, du *possible* ou des *vérités éternelles* [1].

Cette analyse amène donc Leibnitz à établir une distinction essentielle entre les vérités éternelles qui ressortissent au domaine du possible et les vérités positives qui ressortissent à celui du donné. Or il semblerait que loin de nous rapprocher de la solution du problème étudié dans ce travail, elle nous en éloigne, puisque désormais il n'y a plus deux termes, la *foi* et la *raison*, à concilier, mais trois, les *vérités positives*, les *verités éternelles* et les *vérités révélées*. Ce n'est là qu'une vaine apparence. L'accord recherché repose tout justement sur cette distinction, ainsi que le démontrera un examen attentif des rapports que soutient l'objet de la foi avec le principe des essences ou principe de contradiction et celui des existences, ou principe de raison suffisante.

* * *

Tandis que la plupart des philosophes du dix-septième siècle tenaient en défiance les universaux, le syllogisme et le principe de contradiction, Leibnitz s'attache au contraire à sauvegarder la logique d'Aristote. A ses yeux, les principes d'identité et de contradiction sont aussi nécessaires à la pen-

[1] Essences, possibles, vérités éternelles, sont chez Leibnitz, trois termes synonymes.

sée que les muscles et les tendons à la marche. Aussi bien, aucune objection concluante ne peut-elle être opposée aux vérités éternelles, fût-ce au nom des vérités positives ou même révélées. Si une telle objection était fondée il s'ensuivrait que deux prédicats exclusifs l'un de l'autre pourraient s'affirmer du même sujet *dans le même temps et sous le même rapport,* ce qui est impossible. Rien ne peut infirmer une assertion fondée en raison. Toute proposition contraire aux vérités éternelles doit être réputée fausse, car elles s'imposent à l'entendement divin avec la même rigueur qu'à l'entendement humain. Le système de l'harmonie préétablie s'oppose essentiellement à cette discordance ; il va de soi dans une pareille doctrine que les existences, qu'elles appartiennent au monde naturel ou au monde surnaturel, ne sauraient être en contradiction avec la loi des essences, puisque le donné était au nombre des possibles avant de passer à l'être et que, possible, il contenait en puissance toutes les qualités que le *fiat* divin a fait passer à l'acte en vertu du principe du meilleur. — Il est donc acquis *a priori* que le mystère, objet de la foi, pas plus que les faits naturels, objet de la science positive, ne peut contredire la raison pure, sous peine d'être réputé faux. « Dieu ne donne jamais la foi que lorsque ce qu'il fait croire est fondé en raison ; autrement il détruirait les moyens de connaître la vérité et ouvrirait la porte à l'enthousiasme. Comment la foi pourrait-elle ordonner quoi que ce soit qui renverse un principe sans lequel toute créance, affirmation ou négation serait vaine ? Il faut nécessairement que deux propositions vraies en même temps ne soient point tout à fait contradictoires ; et si A et C ne sont point la même chose, il faut bien que B qui est le même avec A soit pris autrement que B qui est le même avec C[1]. » Serait-il donc dans la nature du mystère de ruiner les principes rationnels ? Seule une étude attentive de l'objet de la foi permettra d'en juger.

« ...Tout le monde convient que les mystères sont contre » les apparences, et n'ont rien de vraisemblable, quand on

[1] *Nouveaux essais*, edition A. Jacques, 1re série, p. 413, 414.

» ne les regarde que du côté de la raison ; mais il suffit qu'il » n'y ait rien d'absurde[1]. » — « On peut dire que rien n'est » plus aisé à comprendre, ni plus manifeste que l'absurdité » du mystère[2]. » — « Il se rencontre, dans quelques objets de » la foi, deux qualités capables de la faire triompher de la » raison, l'une l'incompréhensibilité, l'autre le peu d'appa- » rence[3]. » Lorsqu'on s'occupe du mystère, « il ne faut point prétendre faire cesser les apparences qui sont contraires à l'ordre ordinaire de la nature[4]. » Un mystère qui serait compris dans son essence, dont nous aurions une connaissance adéquate, ne serait pas un mystère. Tout ce que la raison comprend, tout ce qu'elle peut enchaîner dans la série des vérités éternelles cesse par cela même d'être objet de foi. Aussi bien, la connaissance de cet objet ne peut-elle être qu'*analogique*. En tout ce qui a rapport à Dieu, « il ne faut pas toujours demander des notions adéquates et qui n'enveloppent rien d'inexpliqué ;... les mystères reçoivent une explication, mais une explication imparfaite ;... il suffit que nous en ayons quelque intelligence analogique ;... il n'est pas nécessaire que l'explication aille aussi loin qu'il serait à désirer, c'est-à-dire qu'elle aille jusqu'à la compréhension, jusqu'au comment[5].... Il nous suffit d'un certain τί ἐστι, mais le πῶς nous passe et ne nous est point nécessaire[6]. »

N'est-ce pas là retomber dans la thèse de Bayle qu'il s'agissait de réfuter? Leibnitz, après avoir *a priori* postulé l'accord de la foi avec la raison, n'en constate-t-il pas purement et simplement le désaccord? Rien ne saurait contredire les vérités éternelles. Si le mystère est incapable d'entrer de façon distincte dans la série qu'elles constituent, il semble bien que les Averroïstes aient raison.

Le moment est venu de faire intervenir le principe de convenance auquel le philosophe allemand rattache la distinction des vérités rationnelles en *logiques* et *physiques*, en *éternelles* et *positives*. La théorie du *possible* et du *donné*, de *l'essence* et de *l'existence* lève la difficulté.

[1] *Discours sur la conformité*, § 28. — [2] *Ibidem*, § 23. — [3] *Ibidem*, § 41. — [4] *Ibidem*, § 44. — [5] *Ibidem*, § 54. — [6] *Ibidem*, § 56.

Les lois du second ordre dépendent du choix divin initial que Leibnitz pense dirigé par le principe du *meilleur*. De cette subordination résulte, comme on l'a vu, pour la volonté bonne du créateur, la possibilité de modifier, si le besoin s'en fait sentir à lui, les lois de la nature, ou de substituer momentanément aux lois ordinaires, des lois supérieures dont l'exercice constitue le miracle. De là le caractère purement vraisemblable du donné.

S'il en est ainsi, lorsqu'on dit du mystère qu'il est invraisemblable, on avance seulement qu'il s'oppose à l'ordre du vraisemblable. Or, « ... il y a sujet de nier que ce qui est seulement nécessaire d'une nécessité physique (c'est-à-dire fondé sur l'induction de ce qui se pratique dans la nature ou sur les lois naturelles, qui sont pour ainsi dire d'institution divine), suffit pour réfuter la créance d'un mystère ou d'un miracle, puisqu'il dépend de Dieu de changer le cours ordinaire des choses[1]... »

Cependant, il n'en demeure pas moins que le mystère ne saurait être expliqué, c'est-à-dire enchaîné dans une série de vérités démonstratives. Mais, de ce que la raison ne peut soumettre un fait à la nécessité géométrique ou logique, il ne s'ensuit pas que ce fait soit contradictoire. Dans le domaine de la nature, auquel elle tente d'imposer la nécessité géométrique, elle se heurte à chaque instant à des phénomènes qui refusent de se laisser réduire en leurs éléments simples, ce qui ne prouve point du tout qu'ils lui soient contraires. « Par exemple, nous ne comprenons pas la nature des odeurs et des saveurs, et cependant nous sommes persuadés par une espèce de foi que nous devons au témoignage des sens, que ces qualités sensibles sont fondées sur la nature des choses, et que ce ne sont pas des illusions[2]. » Il n'en va pas autrement en ce qui concerne le mystère. De son incompréhensibilité, on ne saurait inférer qu'il contredise la raison. On est seulement en droit de conclure qu'il la dépasse. Quant à son opposition avec les lois du donné, elle ne saurait

[1] *Nouveaux essais...* Ed. A. Jacques, série I, p. 415.

[2] *Discours sur la conformité...*, § 41.

prouver contre lui, puisque celles-ci n'ont rien, comme on l'a vu, de la nécessité logique des vérités de raison ; seules, « *les vérités de raisonnement* sont nécessaires et leur opposé est impossible ; celles de *fait* sont contingentes et leur opposé est possible[1] ; » le mystère qui s'oppose à celles-ci n'a donc rien d'anti-rationnel.

Si l'impossibilité d'avoir d'un mystère une notion claire et distincte, telle qu'il puisse être enchaîné dans la série des vérités de raisonnement, ne permet pas de conclure *a priori* qu'il leur est contradictoire, il ne s'ensuit cependant pas qu'il soit à l'abri de toute objection victorieuse fondée sur ces vérités. Bayle reprendrait ici tout son avantage en arguant de la nature destructrice des *raisonnements nécessaires*. Il reste à démontrer avec Leibnitz que telle n'est pas *a priori* la nature de ces raisonnements.

* * *

Il importe de remarquer d'abord qu'une objection fondée sur des vérités positives ne serait pas concluante, parce qu'elle participerait de la contingence des vérités de fait. « Elle ne pourrait former qu'un argument vraisemblable, qui n'a point de force contre la foi, puisqu'on convient que les mystères de la religion sont contraires aux apparences[2]. »

Seule une objection fondée sur un enchaînement solide de vérités éternelles pourrait balancer le dogme, car un raisonnement rigoureusement déduit de principes nécessaires participe de la rigueur de ces principes : « un article de foi ne peut contrevenir aux démonstrations aussi exactes que celles des mathématiques, où le contraire de la conclusion peut être réduit *ad absurdum*, c'est-à-dire à la contradiction[3]. » Or, les dogmes qui ont le droit de prétendre au titre de vérités révélées, ne sont pas sujets à des objections établies sur de telles démonstrations.

La foi ne peut elle-même produire la justification de cette assertion. Les motifs de crédibilité qui la déterminent ne

[1] *Monadologie*, § 33. — [2] *Discours*... § 3. — [3] *Ibidem*, § 22.

sauraient passer pour des arguments probants, car s'ils étaient tels, elle disparaîtrait pour faire place à l'intuition intellectuelle. Mais la raison peut, elle-même, tracer à la foi le cercle dans lequel son activité légitime est capable de compléter l'activité rationnelle. Ce faisant, tout en établissant la valeur du dogme, elle se démontre à elle-même qu'elle n'est pas réduite au rôle exclusif de destructrice. En limitant le domaine de la foi, elle limite du même coup le sien, mais loin de diminuer sa force, elle l'augmente, car, en s'assignant sa tâche normale, elle est amenée à prendre conscience de sa nature intrinsèque et de ses pouvoirs légitimes qui s'étendent en quelque mesure jusqu'aux dogmes, puisque, bien loin d'être destructrice, elle est en quelque sorte régulatrice de la foi.

L'objet de la raison pure, le monde des essences, est, au point de vue ontologique, antérieur à celui de la science (*le donné*) comme à celui de la foi (*le dogme défini par l'Eglise*), car ceux-ci ont été de purs possibles avant d'être des réalités[1].

La raison humaine est de même nature que la raison absolue ou divine[2]; mais, de moindre envergure, elle ne peut concevoir qu'une partie des possibles conçus par l'intelli-

[1] Aux yeux des philosophes du XVIIe siècle, ainsi qu'il a été dit dans le premier chapitre de cette étude, un dogme constitue une réalité analogue aux réalités tangibles; l'existence est ajoutée à son essence par le moyen de la révélation, quelle que soit sa forme, tandis que dans le domaine physique, l'existence est ajoutée à l'essence par la création. La foi, pense Leibnitz, nous révèle la réalité du premier au même titre que l'expérience nous revèle celle des secondes : « ... la » raison consistant dans l'enchaînement des vérités a droit de lier encore celles » que l'expérience lui a fournies, pour en tirer des conclusions mixtes. Mais la » raison pure et nue, distinguée de l'expérience, n'a affaire qu'à des vérités in- » dépendantes des sens. Et l'on peut comparer la foi avec l'expérience, puisque » la foi dépend de l'expérience de ceux qui ont vu les miracles sur lesquels la » révélation est fondée, et de la tradition qui les a fait passer jusqu'à nous. » *Discours...*, § 1.

[2] Descartes pensait au contraire de Leibnitz que la raison humaine diffère essentiellement de la raison divine, et que Dieu aurait pu faire que les axiomes mathématiques fussent faux.

gence de Dieu, désirés par sa bonté, et réalisés par sa puissance sous la forme du meilleur monde possible.

Or les possibles qu'elle ne conçoit pas, et qui sont compossibles, cependant, de ceux qu'elle conçoit comme réalisés dans le monde, sont régis par les mêmes principes immuables. Les mystères peuvent donc être la réalisation d'une partie des possibles que l'humaine raison est impuissante à concevoir d'elle-même. Dans ce cas, ils seront conformes aux vérités éternelles. A cette seule condition, ils seront de vrais mystères. S'il nous est impossible de les déduire des vérités éternelles à nous accessibles, puisqu'ils cesseraient du même coup d'être objets de foi, il nous est du moins facile de montrer, en suivant les règles d'une saine logique, qu'ils ne sont pas contradictoires avec les principes rationnels. Ce sera la tâche propre de la raison, qui se trouve ainsi avoir un rôle légitime à jouer en théologie. Tout dogme dont elle aura reconnu la non-contradiction avec elle, c'est-à-dire *la possibilité*, sera considéré comme le signe d'un possible réalisé, mais situé au delà des bornes de notre horizon intellectuel. En ce sens, on peut dire « que les principes de la raison nécessaires d'une nécessité logique, c'est-à-dire dont l'opposé implique contradiction, doivent et peuvent être employés sûrement en théologie [1]. » Ils sont, en quelque sorte, régulateurs de cette science qu'ils préservent de l'intrusion des vaines fantasmagories que, sous prétexte de religion, les imaginations maladives pourraient être tentées d'y introduire. Bayle a eu le double tort de ne pas saisir la vraie nature des mystères qui sont, au même titre que les phénomènes de la nature, des réalisations de possibles, ni celle de la raison pure, dont les lois régissent les possibles. Comme Leibnitz il eût conclu de ces deux observations qu'un possible réalisé sous forme de mystère ne saurait susciter une objection insoluble de la part de la raison ; comme lui, il aurait vu que celle-ci peut au contraire éprouver la solidité d'un dogme ou d'un mystère en montrant qu'il est ou n'est pas conforme à

[1] *Nouveaux essais*,... éd. A. Jacques, série I, p. 415.

ses lois éternelles, et que par suite, elle doit être d'un secours puissant à la foi, dont elle est capable sinon de démontrer l'objet, du moins de défendre les thèses contre les objections qui se prétendraient victorieuses.

Que l'on suppose en effet, une objection formulée contre un mystère. Elle devra prétendre à une forme démonstrative, puisqu'un argument purement vraisemblable ne peut être d'aucune valeur. Le croyant qui a d'abord confronté la vérité religieuse avec les principes éternels, et constaté qu'elle ne les contredit pas, c'est-à-dire que l'objet de sa foi est possible, sait que l'objection ne saurait être probante. Il le peut montrer facilement, les règles de la logique Aristotélicienne étant un moyen assuré pour démasquer un vice d'argumentation ; « on n'a qu'à examiner l'argument suivant les règles, et il y aura toujours moyen de voir s'il manque dans la forme, ou s'il y a des prémisses qui ne soient pas encore prouvées par un bon argument[1]. » Cette attitude défensive lui suffit, car il n'émet pas lui-même la prétention de prouver sa foi, ce qui constituerait une démarche contradictoire. Or il n'est pas nécessaire, pour réfuter l'argument de l'opposant que le défendant « s'assujettisse les mystères ou qu'il les soumette à la confrontation avec les premiers principes qui naissent des notions communes[2]. » C'est là la tâche de l'opposant, puisque l'on attend de sa part une réfutation démonstrative ; il lui faut prouver que son argument est bien fondé. Or, on pourra toujours lui demander d'éclaicir ses propositions, en les justifiant au regard des principes de la logique. C'est justice, puisqu'il émet la prétention d'opposer au mystère une objection fondée en raison. Le croyant ne sera tenu de répondre aux justifications de l'adversaire que par *oui* ou par *non*, suivant qu'elles lui paraîtront ou non conformes aux vérités éternelles.

Bayle qui ne distinguait pas entre les principes de la raison pure et les vérités positives, arguait indifféremment des unes et des autres contre la validité des dogmes, insis-

[1] *Discours sur la conformité...*, § 27.
[2] *Ibidem*, § 71.

tant avec complaisance sur les objections tirées des lois de la nature, auxquelles il attribuait une valeur démonstrative. Bien que Leibnitz, aux yeux duquel les vérités de fait n'ont qu'une valeur contingente, se reconnaisse le droit de récuser à priori les arguments qui prétendent s'appuyer victorieusement sur elles pour infirmer le dogme, il croit pourtant qu'il serait possible d'en montrer la non validité par voie dialectique. Il suffirait d'examiner attentivement les faits sur lesquels l'objection s'appuie, pour reconnaître les apparences trompeuses et les corriger au moyen du raisonnement. Ainsi, lorsque, dans le lointain, une tour nous paraît ronde, nous devons nous abstenir de déclarer sur le champ que cette apparence correspond à la réalité, car le jeu des rayons lumineux peut nous présenter, sous la forme en question, une tour qui est en réalité carrée. De même, en retenant notre jugement tant que le donné nous est imparfaitement connu, nous pouvons récuser une objection fondée sur lui ; en examinant le phénomène de plus près, en le décomposant, s'il y a lieu, en ses éléments simples, il nous devient même possible de démasquer un vice d'argumentation dans l'objection faite au dogme, et d'approcher ainsi par voie négative d'une légitimation suffisante des mystères de la foi.

La philosophie a donc un rôle légitime à jouer en théologie, puisqu'elle est capable de légitimer la foi au mystère en démasquant la faiblesse des objections formulées contre lui. Il est vrai que ce rôle est plutôt négatif ; il s'agit seulement de montrer que le dogme et les données rationnelles ne sont pas contradictoires, c'est-à-dire, que celui-là est possible. Quel lien rattache son essence aux vérités éternelles dans l'absolu ? quel rapport d'existence soutient-il avec les lois physiques ? ce sont là mystères que la raison ne saurait percer sans que, du même coup, la foi disparût, puisqu'elle consiste justement dans l'adhésion aux dogmes en vertu de motifs de crédibilité qui ne sont pas rationnels. Mais le résultat auquel il est parvenu lui suffit : « ... Par connaître qu'un dogme s'accorde avec la raison, on entend que nous pouvons montrer, au besoin, qu'il n'y a point de contradiction

entre le dogme et la raison, en repoussant les objections de ceux qui prétendent que ce dogme est une absurdité[1]. » Cet accord permet de conclure que l'harmonie règne entre les domaines de la raison et de la foi, comme il règne entre le monde de la nature et celui de la grâce : « Au moins, nous ne connaissons jamais qu'il y ait aucune difformité ni aucune opposition entre les mystères et la raison. Et comme nous pouvons toujours lever une prétendue opposition, si l'on appelle cela concilier ou accorder la foi avec la raison, ou en connaître la conformité, il faut dire que nous pouvons connaître cette conformité et cet accord[2]. » Il en devait être ainsi, car « deux vérités ne sauraient se contredire[3]. »

III

Application de la théorie au dogme de la transubstantiation.

La théorie Leibnizienne de la connaissance religieuse se ramène à une doctrine de la *possibilité du mystère* qui se rattache comme la conséquence au principe à la conception métaphysique des rapports du *donné* avec le *possible* ou *monde des essences*.

L'essence est intérieure et antérieure à l'existence. Elle est la possibilité pure d'une chose, mais renferme déjà toute sa réalité, car l'existence ne fait que la manifester. Le monde des essences est infini, tandis que celui des existences est fini. Dieu, lorsqu'il a fait passer le monde à l'être a choisi parmi l'infinité des possibles, l'ensemble le plus harmonieux de compossibles. Or, ce monde infini des essences est régi par le principe de contradiction et les vérités éternelles. Celles-ci s'imposent à Dieu lui-même, qui n'a pu les enfreindre en créant. S'il a soumis les possibles qu'il faisait passer à l'être au principe de raison suffisante, exigé par l'apparition des existences, il ne les a pas affranchis par

[1] *Discours sur la conformité*, § 57.
[2] *Ibidem*, § 62.
[3] *Ibidem*, § 1.

là même de la maîtrise des vérités nécessaires. Aussi bien serait-il vain de prétendre trouver dans la nature des lois positives qui seraient en contradiction avec les vérités éternelles. Pareillement, il serait vain de concevoir qu'un dogme véritable qui se propose comme une révélation de l'invisible peut contredire les lois qui régissent les essences, puisque, s'il est véritable, il est le signe d'une réalité qui elle-même correspond à un possible, et qu'en cette qualité, il doit être régi par les principes souverains de la logigue éternelle. Si quelque savant prétendait donner, comme une loi de la nature, un rapport dont la réalité impliquerait la vanité des principes universels et nécessaires, il conviendrait à priori d'en récuser la valeur ; une observation attentive des phénomènes justifierait cette récusation. De même, si un théologien avançait un phénomène miraculeux dont l'existence serait contradictoire, il conviendrait à priori de mettre en doute la valeur de ce mystère comme révélation d'une réalité invisible. Une telle réalité serait rebelle aux lois des essences, ce qui ne se peut. Lorsqu'un dogme est vrai, sa possibilité doit se pouvoir défendre contre les arguments qu'on lui oppose. Tant qu'une objection n'aura pas démontré son impossibilité, il doit être tenu pour l'expression d'une vérité.

La possibilité du mystère était le seul souci de Leibnitz, lorsqu'il traitait des sujets de la théologie ainsi qu'il le fit souvent, et en particulier dans ses lettres à Pelisson et au P. des Bosses, et dans le *Systema theologicum* qu'il composa dans le but de démontrer la légitimité de la réunion des églises protestantes avec la catholique. Il applique en chacune de ces occasions la méthode qui vient d'être exposée. Le dogme de la transubstantiation lui inspira notamment des réflexions fort originales dont la tendance permet de saisir sur le vif quelle importance il accordait à sa théorie de la connaissance religieuse, et dont l'indication servira de conclusion pratique à l'exposition abstraite qui en a été faite au chapitre précédent.

Le mystère de la transubstantiation pourra se proposer comme vérité, si l'on parvient à soutenir sa possibilité. Leib-

nitz entreprend de le défendre contre les objections des penseurs qui le prétendent contradictoire.

Quel est leur argument ?

Un même corps, avancent-ils, ne peut, même par la puissance divine, occuper plusieurs lieux, car *l'essence d'un corps consiste précisément dans l'occupation d'un lieu déterminé.* Une vérité ne pouvant contredire une autre vérité, le mystère de la transubstantiation ne saurait être le signe d'une vérité. L'affirmer constituerait une démarche aussi absurde que celle d'un géomètre qui voudrait montrer que, dans un carré, la diagonale peut avoir une commune mesure avec le côté du carré, ou que le plus court chemin pour aller d'un point à un autre est une ligne brisée.

L'auteur de la *Monadologie* accorde que cet argument est péremptoire si l'on accepte la prémisse sur laquelle il repose, à savoir que l'essence du corps consiste dans l'étendue. « J'avoue, écrit-il à Pelisson en 1691, que, si je tenais avec quelques-uns que l'essence de la matière consiste dans l'étendue, je serais obligé de recourir à la figure, car les essences sont immuables ; et, d'attribuer aux choses ce qui répugne à leur essence, c'est une contradiction. Or, c'est le principe des principes, qu'une véritable contradiction ne doit pas être admise [1]. » Mais, dans la même lettre, il conteste précisément la thèse cartésienne, et il fait allusion à sa propre conception de l'essence des corps, qui lève la contradiction. « J'espère, y ajoute-t-il, donner un jour quelque satisfaction au public sur une matière si importante, qui a cela de curieux que les pensées abstraites se vérifient merveilleusement bien par les expériences, et qu'il y a là un beau mélange de métaphysique, de géométrie et de physique, outre le grand usage qui en résulte *pour soutenir la possibilité du mystère* [2]. »

Il fait ici allusion à sa théorie de la *substance-force*, que sans doute le dogme de la transubstantiation l'amena lui-même à préciser, dont il paraîtrait même, à quelques égards,

[1] *Œuvres de Leibnitz*, éd. F. de Careil. Tom. I, pag. 228.

[2] *Ibidem*, p. 230. — C'est nous qui soulignons.

avoir été le point de départ, si l'on en croit la lettre à Pelisson et un passage important du *Systema theologicum*[1], qui mérite de trouver ici sa place : « Il est vrai que quelques esprits distingués, surtout parmi les réformés, imbus des principes d'une philosophie nouvelle[2] et séduisante pour l'imagination, soutiennent que l'essence des corps consiste dans l'étendue et que ses accidents ne sont que les modes de la substance et ne peuvent subsister hors du sujet ni se séparer de la substance, pas plus que la circonférence ne peut subsister sans le cercle, et conçoivent malheureusement par là une aversion insurmontable pour le dogme de l'Eglise catholique. Je pense donc qu'il faut porter remède à cette maladie et que tous les philosophes catholiques doivent s'efforcer de faire pour la matière ce que le concile de Latran a essayé contre ceux qui enseignaient sur la nature de l'âme, des opinions contraires à la foi .... Les limites de cet écrit ne nous permettent pas de nous étendre trop longuement sur la philosophie. Il suffira de dire en passant que, nous aussi, nous nous sommes appliqué aux études mécaniques et mathématiques et aux expériences naturelles avec quelque soin, et non pas seulement par manière d'acquit, et que d'abord nous avons penché pour les opinions que nous venons de rapporter, mais qu'ensuite, par le progrès de nos méditations, nous avons été contraint de revenir à l'enseignement de l'ancienne philosophie. Cette série de méditations, si nous pouvions l'exposer, ferait peut-être reconnaître à tous les esprits qui ne sont pas préoccupés de leur propre imagination, que ces anciennes opinions n'étaient ni si confuses, ni si ineptes que se le persuadent ordinairement ceux qui dédaignent les idées reçues et traitent d'enfants dignes de risée Platon, Aristote, le divin Thomas et tant d'autres hommes éminents[3]. »

Or il laisse cependant deviner quelles sont ces méditations et de telle façon, que sa méthode de spéculation religieuse

[1] *Ibidem*, p. 607-623.

[2] Allusion au Cartésianisme.

[3] Pages 611-612.

y revêt son caractère distinctif. Le lieu diffère de ce qui l'occupe, l'espace diffère du corps ; « differt etiam materia ab extensione. » Tout corps est la résultante de deux puissances, l'*entéléchie* qui constitue proprement son essence, ce sans quoi il ne serait pas ce qu'il est, et l'*antitypie* qui est le support apparent, ou l'enveloppe de l'entéléchie. Cette seconde puissance n'est autre que l'attribut qui fait que la matière tend à occuper une place dans l'espace. Leibnitz l'appelle encore *l'exigence de l'étendue*. Elle manifeste en quelque sorte l'entéléchie qui, sans elle, demeurerait à l'état de pure virtualité, de simple possible, ainsi qu'il arrive de toute essence qui ne revêt pas l'existence. Elle revêt les accidents réels comme l'étendue, la forme, la couleur, qui trahissent la présence d'une chose. Mais elle ne constitue pas ce qui fait que l'être demeure et persiste à travers les changements multiples que peut subir l'apparence du corps, par suite de la transformation des modes de l'*antitypie*, et qui est proprement l'*entéléchie*. Or ces changements sont fréquents, comme il arrive pour l'homme, dont l'essence individuelle demeure la même, malgré les variations que subissent dans l'espace et dans le temps ses accidents corporels. Si donc, dans l'ordre naturel l'entéléchie peut être privée de tel ou tel de ces accidents réels, « Dieu pourrait sans doute la priver de tous en général ; car puisque l'essence d'une chose consiste dans ce qui fait qu'elle est la même, malgré la diversité de ses dimensions et de ses qualités, et puisqu'elle n'est ni divisible ni variable avec ses dimensions, puisqu'elle ne change point avec ses qualités, il suit qu'on peut l'en distinguer réellement. *Or, d'après les règles de la raison, tout ce qui est distingué réellement peut être séparé par la puissance absolue de Dieu*[1], de telle manière que l'une des choses subsiste après la destruction de l'autre ; ou que toutes les deux demeurent, mais séparément. La nature elle-

[1] C'est nous qui soulignons. On lit dans le texte : « *Regulariter autem, quæcumque realiter distincta sunt, per potentiam Dei absolutam possunt separari, et quidem ita ut vel alterutrum subsistat, altero destructo, vel utrumque, sed separatim.* »

même enlève les dimensions et les qualités, en conservant l'essence, mais il est vrai, en en substituant d'autres à leurs places. Or, rien n'empêche que Dieu n'intervienne pour changer l'ordre de cette substitution naturelle, ou même pour l'intercepter et l'empêcher entièrement, de telle sorte que l'essence subsiste, privée de ses dimensions et de ses qualités. Dieu peut faire également que la même chose ait à la fois des dimensions et des qualités différentes ou que le même accident réel appartienne à diverses substances. Enfin, la chose et l'essence même entièrement détruite, il peut encore donner un soutien aux dimensions et aux qualités. *Et dans tout cela on ne saurait trouver de contradiction, car une fois la différence réelle admise, il n'y a plus de difficulté rationnelle, et l'existence comme l'union de la substance et des accidents réels dépendent entièrement du pouvoir de Dieu*[1]. »

Il n'y a de la sorte aucune contradiction à ce que l'antitypie du pain demeurant avec ses accidents réels, son essence soit détruite pour faire place à l'essence du corps de Christ, dont l'antitypie aurait été anéantie.

Le mystère de la transubstantiation est possible ; il s'accorde donc avec la raison.

Sa légitimation constitue l'application la plus caractéristique de la théorie Leibnizienne de la connaissance religieuse. Elle est en même temps la plus intéressante, car elle permet à l'historien de pénétrer en une certaine mesure l'âme du philosophe, et d'y deviner un état religieux qui symbolise parfaitement celui de la société intellectuelle de son temps.

[1] C'est nous qui soulignons. — « *Neque vero in his ulla contradictio intelligi potest, nam par ubique ratio est, reali discrimine semel admisso, et existentia pariter atque unio substantiæ et accidentium realium in Dei arbitrio est.* » *Ibidem*, p. 614-615.

IV

L'intellectualisme mystique de Leibnitz.

On a dit que la religion de Leibnitz se réduit à un froid rationalisme. Bonifas en a ainsi jugé dans son intéressante *Etude sur la théodicée :* « Parti de ce principe, écrivait-il, que » les vérités de la foi ne peuvent contredire la raison, Leibnitz » en arrive à ne plus admettre de la révélation que ce qui » peut entrer dans les cadres étroits de la seconde[1]. » C'est l'impression qui paraît d'abord se dégager de la théorie de la connaissance religieuse qui vient d'être exposée. Un mystère n'a droit au titre de vérité que si sa possibilité est démontrée. Il est vrai que cette démonstration revêt une forme purement négative, en ce sens qu'elle se borne à prouver qu'aucune objection décisive ne peut prévaloir contre un dogme vrai. Il n'en demeure pas moins que la logique du système Leibnizien semble aboutir à la dissolution de l'objet de la foi en éléments rationnels.

Un mystère valable n'est en effet autre chose qu'un possible manifesté par la définition qu'en donne l'Eglise sous la forme d'un dogme. En son essence, il est donc rationnel, puisque les essences sont telles. Si notre raison finie n'arrive pas à le saisir en sa réalité même, comme il serait possible à la raison divine, du moins elle est capable de voir s'il n'enveloppe pas la contradiction, s'il enferme bien une essence, c'est-à-dire une vérité ; et c'est alors seulement qu'il peut prétendre à l'adhésion universelle, en tant qu'expression d'une vérité nécessaire. Mais, quand une vérité est telle, « on en peut trouver la raison par l'analyse, la résolvant en idées et en vérités plus simples, jusqu'à ce qu'on vienne aux primitives[2]. » N'est-on pas en droit de conclure qu'avec un peu plus de perspicacité et d'analyse, il serait possible à la raison humaine de s'assimiler le mystère? Le père de la philosophie

[1] F. Bonifas, *Etude sur la théodicée de Leibnitz.* — Paris, libr. A. Durand, 1863, p. 69-70.

[2] *Monadologie*, § 33.

allemande n'annonce-t-il pas déjà la thèse chère à Lessing, que la révélation n'apprend rien à l'homme que sa raison ne soit capable de découvrir par elle-même ?

On serait d'autant plus enclin à le penser que Leibnitz paraît avoir assigné un domaine sans bornes à l'empire de la logique, dont il attendait en quelque sorte la soumission de l'univers entier à la raison humaine. A l'inverse de Descartes qui détrônait le syllogisme ou plutôt, l'englobait dans la mathématique, il voulait absorber la démonstration mathématique dans la démonstration syllogistique. Il cherchait un moyen qui permît de décomposer toute notion donnée, quelle qu'en soit l'origine, en éléments simples de nature à comporter des notations exactes qui pourraient être enchaînées dans une démonstration rigoureuse. Il pensait que la logique du donné négligée à tort par Aristote n'était pas une chimère[1]. Il en parlait comme d'une discipline à créer : « L'art de juger des raisons vraisemblables n'est pas encore bien établi ; de sorte que notre logique à cet égard est encore très imparfaite, et que nous n'en avons presque jusqu'ici que l'art de juger des démonstrations[2] ; » « ...la logique vulgaire est renvoyée aux écoliers ; et l'on ne s'est pas même avisé de celle qui doit régler le poids des vraisemblances, et qui serait si nécessaire dans les délibérations d'importance[3]. » De proche en proche, cette logique universelle ne devait-elle pas englober l'objet de la foi à son tour? C'est bien à ce terme que la théorie des essences et des existences permet de voir aboutir la philosophie Leibnizienne.

Si le traité *De vera methodo philosophiae et theologiae,* pa-

[1] On ne saurait s'empêcher de rapprocher ce projet d'une logique générale, de la pensée qu'il avait eue de travailler à l'invention d'une langue philosophique universelle au sujet de laquelle Fontenelle rapporte d'intéressants détails dans l'Eloge qu'il prononça de Leibnitz à l'académie française : « Ces caractères de» vaient ressembler, autant qu'il était possible, aux caractères d'algèbre qui sont » très expressifs, qui n'ont jamais ni superfluité ni équivoque, et dont toutes les » variétés sont raisonnées. »

[2] *Discours sur la conformité...* § 28.

[3] *Ibidem*, § 31.

raît donner des gages à cette opinion, il ne faut pas oublier cependant avec quelle insistance le philosophe de *l'harmonie préétablie* revient sur cette idée que le dogme est en dehors des prises de notre raison finie. Celle-ci prétend seulement justifier les titres d'un mystère à s'imposer à la foi universelle en montrant sa possibilité, par la réfutation des objections qui lui sont opposées. Nous sommes incapables d'en connaître le *comment*. Il y a plus; la foi en sa réalité ne saurait naître de la démonstration de sa possibilité. Nous ne sommes pas induits à croire le dogme par des arguments en forme ; nous y sommes déterminés par des motifs d'un autre ordre, qu'il appelle les *motifs de crédibilité*. Or, la nature de ceux-ci est telle qu'il est impossible, malgré les présomptions qui viennent d'être signalées en faveur de la thèse contraire, de qualifier sa méthode religieuse de rationaliste. « Tout le monde, écrivait-il, n'a pas besoin d'entrer dans les discussions théologiques : et les personnes dont l'état est peu compatible avec les recherches de la foi doivent se contenter des enseignements de la foi, sans se mettre en peine des objections : et si par hasard quelque difficulté très forte venait à les frapper, il leur est permis d'en détourner l'esprit, en faisant à Dieu le sacrifice de leur curiosité ; car, lorsqu'on est assuré d'une vérité, on n'a pas même besoin d'écouter des objections[1]. » N'en faut-il pas conclure que les motifs de crédibilité qui ont déterminé la foi ont, pour en maintenir la puissance, une valeur infiniment supérieure à la légitimation rationnelle? Aussi bien les théologiens qui s'y entendent, admettent-ils « que les motifs de crédibilité justifient une fois pour toute l'autorité de la sainte écriture devant le tribunal de la raison, afin que la lumière de la raison lui cède dans la suite comme à une nouvelle lumière, et lui sacrifie toutes ses vraisemblances[2]. »

Il est vrai que le philosophe ne s'explique guère sur la nature de ces *motifs de crédibilité*. Cependant, la lecture de la *Theologia mystica*, des *Principes de la nature et de la grâce*,

[1] *Discours sur la conformité...*, § 40.

[2] *Ibidem*, § 29.

donne l'impression qu'ils ne sont pas d'ordre rationnel. Il aime à parler de la *lumière interne*, de la *présence de Dieu dans l'âme*. Au XIXe chapitre du livre IV des *Nouveaux essais*, il repousse cette proposition de Philalèthe « c'est donc la raison qui fait connaître la vérité de la révélation, » et donne de l'enthousiasme que son contradicteur définit : « le défaut de ceux qui s'imaginent une révélation immédiate, » cette autre définition qui permettrait de conclure à la nature mystique des motifs déterminants de la foi : « ...il signifie qu'il y a une divinité en nous : est deus in nobis. Socrate prétendait qu'un Dieu ou démon lui donnait des avertissements intérieurs, de sorte que, l'enthousiasme *serait un instinct divin.* » « La foi divine, écrit-il ailleurs, est quelque chose de plus qu'une opinion ; elle va au delà de l'entendement, et s'empare de la volonté et du cœur, pour nous faire agir avec chaleur et avec plaisir, comme la loi de Dieu le commande, sans qu'on ait besoin de s'arrêter aux difficultés de raisonnement que l'esprit peut envisager[1]. » Elle trouve sa fin dans la volonté, dans le cœur, non dans l'entendement. N'y aurait-elle point aussi sa source? Elle tend à engendrer l'activité des puissances morales qui sont en nous. Cette activité a elle-même sa fin dans l'amour parfait. Or, l'amour pour Dieu, comme il résulte de la lecture des *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, constitue le degré supérieur de l'amour. « Dieu étant la plus parfaite, la plus heureuse, et par conséquent la plus aimable des substances, et l'amour pur véritable consistant dans l'état qui fait goûter du plaisir dans les perfections et dans la félicité de ce qu'on aime, cet amour doit nous donner le plus grand plaisir dont on puisse être capable, quand Dieu en est l'objet[2]. » Mais si la foi véritable n'est que la perfection de cet état de l'âme qui aime Dieu, sans doute elle doit avoir son point de départ dans un premier élan du cœur vers le Guide suprême, qui l'incite à contempler avec ferveur les mystères révélateurs. Si la foi est le parfait amour, elle ne peut manquer d'avoir

[1] *Ibidem.*

[2] *Principes de la nature et de la grâce...*, § 16.

sa source dans cet élan mystique de l'âme vers Dieu. C'est de lui qu'émane l'étincelle que la raison est incapable de faire jaillir ; c'est lui qui projette sur le dogme révélé les clartés que l'entendement ne saurait soupçonner. L'amour est le soleil qui illumine l'objet de la religion, comme la raison pure est celui qui illumine les principes éternels.

On serait presque tenté de rapprocher de ce point de vue, celui du cordonnier Jacob Bœhme, qui avait élevé l'amour pour Dieu à la dignité de méthode philosophique, et qui invitait le penseur à descendre en son être intérieur, pour y communier avec l'Esprit créateur, afin de voir se dissiper la fumée qui obscurcit nos concepts, lorsque nous sommes abandonnés aux seules lumières de notre entendement. A lire, dans l'œuvre de Leibnitz, les pages où il parle avec une sorte de ferveur mystique des mouvements intérieurs produits par le Saint-Esprit qui s'empare des âmes, les persuade et les porte au bien, c'est-à-dire à la foi et à la charité, on serait même enclin à penser aux effusions religieuses de Pascal. Il semblerait que le philosophe allemand, comme l'auteur des *Pensées*, ait eu la vision des contradictions qui séparent le domaine de la foi de celui de la raison. Mais les différences sont profondes entre les deux conceptions auxquelles aboutissent les méditations des deux penseurs.

Pascal est plus absolu que Leibnitz : le dualisme est à ses yeux irréductible. Le mystère et les vérités rationnelles lui paraissent occuper deux plans différents séparés effectivement par un abîme. L'auteur de la *Theologia mystica*, tout en affirmant les différences essentielles qui les distinguent, les envisage comme deux anneaux d'une même chaîne. Ils occupent à ses yeux deux points diversement situés sur un même plan incliné ; le premier, plus élevé que les secondes, s'efface dans un vague lointain, au regard de l'homme qui confine dilibérément son horizon aux limites accessibles à l'entendement pur. Par instants, il les prend pour illusions et vain mirage. Qu'un jour vienne où, l'enthousiasme divin s'emparant de lui, il s'élève sur les ailes de la foi !.. son horizon s'étendra. Il verra plus distinctement les lointains confus où

l'échelle des réalités semblait se perdre dans l'obscurité du néant. Son cœur lui aura révélé les essences divines. Que, revenu dans l'espace borné où l'entendement règne en maître, les mystères lui semblent à nouveau s'évanouir comme les vapeurs d'un songe, il les saura néanmoins réels ; il les devinera resplendissants de vérité sur le prolongement des essences perceptibles à sa raison, parce que la seule connaissance de celles-ci lui ayant révélé le principe de continuité, il sait que de celles-ci à ceux-là, il y a, dans l'absolu, comme une progression insensible qui permet de s'élever sans effort du domaine de la raison à celui de la foi, et qu'entre les vérités des deux ordres, il existe une harmonie éternelle, au même titre qu'entre les monades qui gravitent autour de la monade parfaite. — Or Pascal voyait une irréductible antithèse où Leibnitz percevait une ineffable harmonie. Elle lui était un perpétuel sujet d'angoisse, parce qu'il lui semblait qu'il devait succomber sous l'effort dans lequel il se consumait pour se tenir ferme à égale distance des deux termes. Il ne saurait donc être question de rapprocher ces deux hommes. S'ils eurent l'un et l'autre le sentiment des différences qui séparent la raison et la foi, elles ne leur apparurent pas cependant sous le même jour. Peut-être trouverait-on une raison de la diversité de leurs conceptions, dans la divergence des points de vue philosophiques sous lesquels ils envisageaient l'univers, l'un étant mécaniste, l'autre finaliste. Mais l'explication profonde en est ailleurs. Il faut la chercher dans l'âme même des deux hommes.

Pascal était passé par les heures troublées de la conversion. Il avait fait des expériences religieuses fécondes. Il avait senti le mystère de la croix opérer en son cœur. La sainte folie avait agité son âme et laissé une trace profonde dans les replis cachés de son être. Lorsque dans le feu de sa ferveur religieuse, il jetait sur le papier les *pensées* que la mort l'empêcha d'organiser suivant un plan méthodique, il exprimait de la vie. S'il écrivait que Dieu est sensible au cœur, c'est qu'il s'était senti envahi par son Esprit, en une heure

non moins mystérieuse que celle où Saul de Tarse entendit la voix de Jésus. Il avait été torturé, violenté, puis ravi en extase, par le mystère de la croix dont il portait en son âme le signe gravé en lettres de douleur. L'amour divin lui fut révélé au sein de l'angoisse. La paix religieuse fut pour lui le résultat d'une lutte. Peut-on dire que jamais il l'ait conquise ? Ne mourut-il pas en gravissant le calvaire ? Pour avoir senti la miséricorde divine en déchiffrant dans les larmes le mystère de la Rédemption, n'en fut-il pas moins torturé jusqu'au bout par le combat que se livraient en lui la puissance charnelle et la puissance spirituelle ? Dieu s'était révélé à son cœur parmi les abîmes : abîme entre la réalité et l'idéal spirituel ; abîme entre « la grandeur » de l'ordre intellectuel et celle de l'ordre religieux, abîme entre l'existence du mondain qu'il avait été et celle du chrétien qu'engendra sa conversion. Comment son intelligence de Cartésien habitué au dualisme de l'esprit et de la matière eût-elle pu concevoir l'unité de laquelle Leibnitz enchantait son esprit ? La foi l'avait ravi trop violemment au-dessus de la raison pour qu'il lui devînt facile d'en concilier les réalités avec les prémisses de cette sombre maîtresse d'erreurs.

Le philosophe allemand ne connut pas les tourments d'une crise semblable. Ce dont Pascal jugeait avec un cœur douloureux, il jugeait lui avec un esprit délié d'intellectuel détaché des sujets qu'il aborde. La vie lui fut sereine et calme. Jamais la souffrance n'en interrompit le cours heureux. Son intelligence développa harmonieusement les virtualités qu'elle enveloppait ; aucune secousse ne lui vint révéler violemment son impuissance. Les mystères ne s'imposèrent pas à lui dans la souffrance. Ils se proposèrent à son esprit au même titre que le monde donné, et il n'y vit guère qu'une énigme à résoudre. Trop avisé pour ne point deviner la vie religieuse, il ne la connut pourtant pas comme Pascal. Elle ne lui révéla pas l'abîme qui glaçait d'effroi le grand géomètre. S'il soupçonna des motifs spéciaux de crédibilité, à la façon du commun des mortels, il n'expérimenta point comme l'auteur des *Pensées*, leurs mystérieux et dou-

loureux effets. Le sanctuaire où la conversion fit pénétrer celui-ci, lui demeura étranger ; il ne franchit pas le seuil du Temple où dorment les arcanes. Il projeta sur les choses l'harmonie qu'il croyait découvrir en lui. Si le dualisme qui s'imposa à Pascal ne le hanta pas, la raison en est que la folie de la croix ne traversa pas sa vie.

Aussi bien, ne faut-il chercher aucune analogie entre les théories de la connaissance religieuse de ces deux hommes. Quelques pages de Leibnitz peuvent, il est vrai, faire illusion ; cependant, lorsqu'il parle de l'amour divin, de la lumière interne, de la présence de Dieu dans l'âme, il ne saurait parler le langage de saint Paul ou de Pascal. Il n'a point senti par le cœur, les réalités sublimes que ces âmes fortes ont vécues. Tout au plus, peut-on dire qu'il en a eu la vision intellectuelle.

S'il est vrai que la *Theologia mystica* ne permette pas de voir dans sa théorie une doctrine rationaliste, rien pourtant n'autorise à faire de Leibnitz un émule de Pascal. L'amour pour Dieu dont il parle avec une ferveur si communicative, est un amour purement intellectuel : « on ne saurait aimer Dieu, sans en connaître les perfections, et cette connaissance renferme les principes de la véritable piété. Le but de la vraie religion est de les imprimer dans les âmes[1]. » « La suprême félicité, de quelque vision béatifique ou connaissance de Dieu qu'elle soit accompagnée, ne saurait jamais être pleine, parce que Dieu, étant infini, il ne saurait être connu entièrement. Notre bonheur ne consistera jamais et ne doit point consister dans une pleine jouissance où il n'y aurait plus rien à désirer et qui rendrait notre esprit stupide, mais dans un progrès perpétuel à de nouveaux plaisirs et à de nouvelles perfections[2]. » La logique de son système ne le veut-elle pas ainsi ? L'âme est une monade. Or, les monades ne sauraient avoir que des perceptions plus ou moins distinctes, suivant leur degré de perfection. *Aimer Dieu* ne peut à leur point de vue signifier autre chose que *le*

[1] Préface de la *Théodicée*, éd. A. Jacques. tom. II, p. 4.

[2] *Principes de la nature et de la grâce....* § 18.

percevoir. Mieux une âme percevra Dieu, et mieux elle l'aimera.

L'unité de l'univers est une unité toute spirituelle, au sein de laquelle la religion de Leibnitz est appelée à jouer un rôle essentiellement harmonisateur. Il consiste à amener « tous les esprits à composer la cité de Dieu, c'est-à-dire le plus parfait état qui soit possible sous le plus parfait des monarques. Cette cité de Dieu, cette monarchie véritablement universelle, est un monde moral dans le monde naturel, et ce qu'il y a de plus divin dans les ouvrages de Dieu : et c'est en lui que consiste véritablement la gloire de Dieu, puisqu'il n'y en aurait point, si sa grandeur et sa bonté n'étaient pas connues et admirées par les esprits[1]. » Refléter Dieu en le connaissant, c'est entrer dans cette cité de Dieu, « où tous les esprits, soit des hommes soit des génies, sont, en vertu de la raison et des vérités éternelles, dans une espèce de société avec Dieu[2]; » c'est l'aimer au sens Leibnizien.

Ce mysticisme de l'intelligence n'a rien qui doive surprendre. On le retrouverait dans les *Elévations sur les mystères* et les *Méditations de l'Evangile* de Bossuet, comme dans les *Entretiens* de Malebranche. Il est au XVIIe siècle la forme que revêt presque généralement la foi des hommes éclairés. A ce titre, la théorie de Leibnitz peut passer pour représentative de l'état religieux de la société de son temps. Il ne faut point confondre ce mysticisme intellectuel avec le rationalisme. Il en diffère essentiellement, car en un certain sens, il est générateur d'enthousiasme. Il y a une foi communicative et vivante de l'esprit, une sentimentalité de l'entendement dont l'amour retrospectif de Cousin pour Madame de Longueville est un exemple caractéristique, et que le mythe de Pygmalion symbolise harmonieusement. Les hommes du XVIIe siècle la connurent éminemment.

Leibnitz ressentit, à n'en pas douter, ces sortes d'extases intellectuelles. Sa théorie de la connaissance religieuse en

[1] *Monadologie*, § 85 et 86.

[2] *Les principes de la nature et de la grâce...* § 15.

est le meilleur témoignage. On ne saurait trouver, pour caractériser l'état d'âme qu'elle révèle, une expression plus exacte que celle *d'intellectualisme mystique*. Elle n'implique pas un mysticisme sentimental; elle n'aboutit pas encore au rationalisme. Il ne faudrait cependant pas la presser beaucoup pour en faire sortir la doctrine de Lessing.

En même temps qu'un intérêt spéculatif, l'étude de la théorie Leibnizienne de la connaissance religieuse présente un intérêt historique, en ce sens qu'elle révèle, dans un état d'âme individuel, celui de toute une époque. Leibnitz, en effet, ne différait guère, au point de vue religieux, de Bossuet ou de Pelisson, avec lesquels, pourtant, il ne réussit pas à s'entendre sur les meilleurs moyens d'opérer la réunion des églises. Si leur projet n'aboutit pas, la raison en est bien plutôt dans les difficultés politiques qu'impliquait ce grand œuvre, que dans les divergences dogmatiques par lesquelles, à vrai dire, ils n'étaient pas séparés. Le philosophe allemand n'écrivait-il pas à madame de Brinon : « Ce sont les pratiques *beaucoup plus que les dogmes* qui empêchent la réunion ? »

Il est vrai que la question d'autorité divisait Bossuet et Leibnitz. Il est également vrai, comme l'a fait remarquer Foucher de Careil, que celui-ci soupçonnait déjà l'importance des questions historiques et exégétiques, et que cette tendance de son esprit effrayait l'évêque de Meaux. Mais au fond, l'attitude de ces hommes, si divers qu'ils fussent, est sensiblement la même en face de la religion : Le dogme a pour eux une valeur absolue. Il est le signe d'une réalité indépendante de l'esprit qui s'y applique. Celle-ci occupe sa place dans l'ordre des essences, au même titre que les vérités de raison. En pénétrer le mystère, c'est, en quelque mesure, agrandir le cercle de nos connaissances, c'est mieux comprendre l'univers, c'est mettre sa pensée en harmonie avec les desseins du créateur.

A ce point de vue, Leibnitz diffère peu de Malebranche ou de Bossuet. Leur philosophie religieuse présente l'aspect d'une conciliation harmonieuse de la raison et de la foi,

dans l'unité d'un même système. Elle est, à ce titre, le symbole exact de la vie sociale d'un siècle où la conversion de Pascal fut une exception grandiose, car il ne saurait être question de lui assimiler celles des grandes dames et des seigneurs, dont les nobles gestes se ressentent trop du souci d'être beaux. La brillante société du XVIIe siècle ressemble aux théories de ses penseurs ; elle concilie en des proportions savamment ménagées, les exigences de la matière, de la raison et de la foi. L'accord qui en résulte est imposant avec décence.

S'il est vrai d'observer que ce fut surtout le fait de la cour où le regard de Louis XIV était l'arbitre de la convenance, et que Leibnitz était allemand, il ne faut pas oublier que durant quatre années de sa vie, — qui comptent, au dire de Kuno-Fischer, comme les plus décisives dans l'histoire du développement de sa pensée, — il vécut à Paris. Il faut songer, d'autre part, qu'en dépit des guerres européennes, la société élégante se trouvait être internationale comme la pensée, du fait des alliances de famille. La cour de Versailles jetait quelque éclat de son rayonnement sur les cours étrangères. Leibnitz fut mêlé à la vie de cette aristocratie cosmopolite. Sa théorie de la connaissance religieuse est bien, en quelque mesure, un écho fidèle des pensées confuses qui, sous la forme de préjugés et de modes, alimentaient la vie sociale.

Il suffit à cette étude, d'en avoir mis en lumière l'importance historique. Une doctrine est vraie en tant qu'elle exprime ou explique une époque. Celle qui vient d'être exposée convenait éminemment au XVIIe siècle. Elle devait sembler puérile au XVIIIe ; l'argumentation de Bayle le fait déjà prévoir. De nos jours, elle ne saurait plus être qu'un témoin du passé. Le problème dont elle traite ne se pose plus sous la même forme. La critique philosophique, historique et religieuse en a changé les termes.

FORMATION DU CANON DE L'ANCIEN TESTAMENT

ÉTUDE HISTORICO-CRITIQUE

PAR LE

Dr G. WILDEBOER

professeur à l'Université de Groningue *

---

§ 5. Témoignages historiques sur le Canon de l'Ancien Testament.

c) *Renseignements fournis par le Nouveau Testament.*

Les renseignements indirects fournis par le Nouveau Testament sur le canon de l'Ancien Testament sont assez importants pour que les théologiens chrétiens prennent la peine de les examiner. Nous verrons qu'ils concordent peu avec les conceptions empruntées aux savants juifs.

Le Nouveau Testament cite l'Ancien Testament comme « l'Ecriture, » « les Ecritures, » « les saintes Ecritures, » « la Loi et les Prophètes » ou simplement comme « loi [1]. » Une seule fois (Luc XXIV, 44) la citation suppose la tripartition du canon, ce qui ne prouve pas que l'auteur ait pensé à un « canon, » encore moins à celui que nous connaissons [2]. On affirme aussi, mais sans preuve, que notre canon est présupposé par Mat. XXIII, 35 [3].

1. A propos des noms par lesquels les livres de l'Ancien Testament sont désignés, on peut remarquer ce qui suit : ἡ γραφὴ se ren-

* Voir la livraison de mars.

contre dans Jean X, 35; XIX, 36, et 2 Pierre I, 20; αἱ γραφαὶ dans Mat. XXII, 29; Actes XVIII, 24; γραφαι ἁγίαι Rom. I, 2; ἱερὰ γράμματα 2 Tim. III, 15, etc. Ces noms parlent d'eux-mêmes, mais nous laissent dans l'incertitude sur le contenu du Canon. L'expression ἡ γραφὴ ne désigne pas toujours la Sainte-Ecriture comme corps; elle peut n'indiquer que le passage cité. Cependant Jean X, 35 l'applique à toute l'Ecriture, quoique le contenu n'en soit pas indiqué. (Comp. C. Sepp, *De leer des Nieuw Testament over de Heilige Schrift des O. V.*, Amsterdam 1849. Pages 69 sq.).

L'expression νόμος καὶ προφῆται, plus fréquente, dit peut-être davantage. (Mat. V, 17; VII, 12; XXII, 40; Luc XVI, 16, 29, 31; Actes XIII, 15; XXVIII, 23), mais on ne peut rien conclure de cette appellation, car il n'est pas prouvé que les hagiographes soient compris dans les προφῆται. Par contre, c'est une opinion erronnée que celle qui dit que le 3me groupe n'était pas considéré comme sacré par les auteurs du Nouveau Testament. Il ne faut pas oublier que les passages cités ne parlent pas d'un Canon de livres, mais de la *vieille révélation de Dieu*, qui peut bien être comprise sous le nom de *La Loi et les Prophètes*, ou, si l'on prend plutôt garde aux *écrits* que ces termes désignent, on voit que l'expression en question se rapporte aux deux groupes qui jouissent de la plus grande autorité, et que Dieu les veut faire connaître préférablement à un seul écrit du troisième groupe. Il ne doit point échapper à notre attention que l'ensemble des écrits de l'Ancien Testament est désigné par le mot ὁ νόμος Jean X, 34; XII, 34; XV, 25; 1 Cor. XIV, 21. Cela est d'autant plus remarquable, que les trois passages cités par le 4e Evangile sont empruntés aux Prophètes et aux Psaumes, et celui de 1 Cor. XIV, 21 à Esaïe XXVIII, 11, non à Deut. XXVIII, 49. Au § 8, nous expliquerons ces faits.

2. Nous ne sommes point étonné qu'on ait vu dans Luc XXIV, 44 une preuve que les auteurs du Nouveau Testament connaissaient la tripartition du Canon de l'Ancien Testament. Il faut admettre alors que tous les hagiographes sont cités comme οἱ ψαλμοί qui en constituent la partie la plus importante, et que les autres livres de ce groupe sont compris dans cette expression. Mais il ne faut point forcer le contexte et faire violence aux mots. Il importe de ne rien mettre dans les mots. Que nous enseigne le contexte? Le Seigneur ressuscité cherche à faire comprendre à ses disciples, comme à ceux qui allaient à Emmaüs, que le Christ devait souffrir et ressusciter des morts le troisième jour. C'est ce qu'ils

peuvent apprendre par l'Ecriture. Mais quel livre du troisième groupe, outre les Psaumes, peut servir à cette instruction? Il suit de là que d'après le passage de Luc XXIV, 34, il n'y avait pas, au temps de Jésus, que la Loi et les Prophètes qui fussent tenus pour sacrés, mais qu'il y avait encore d'autres écrits, au premier rang desquels se trouvaient les Psaumes.

3. On a pensé pouvoir tirer du passage Mat. XXIII, 35 (comp. Luc XI, 21) une preuve de l'existence du Canon de l'Ancien Testament au temps de Jésus-Christ (comp. RIEHM's *Handbuch des biblischen Alterthums*, Bielefeld u. Leipzig, 2. Bd., 1884, II, p. 1318, Art. Zacharie). Voici de quoi il s'agit. Dans ce passage, le Seigneur dit : « ....afin que retombe sur vous tout le sang innocent répandu sur la terre, depuis le sang d'Abel le juste jusqu'au sang de Zacharie, que vous avez tué entre le temple et l'autel. » Or le dernier martyr de l'Ancien Testament n'est pas Zacharie ben Jojada tué sous Joas (au neuvième siècle avant Jésus-Christ), mais Urie ben Semaja, tué sous Jojakim au septième siècle avant Jésus-Christ. (Voir Jér. XXVI, 23.) Si Jésus avait eu devant les yeux l'ordre des temps, il n'aurait pu dire d'Abel à Urie. Pourquoi dit-il d'Abel à Zacharie? Parce que Zacharie est le dernier nommé dans l'Ancien Testament (2 Chron. XXIV, 20 et 21). S'appuyant sur ce qui précède, on prétend que Jésus a voulu parler du sang de tous les justes nommés par toute l'Ecriture, nous dirions : de la Genèse à l'Apocalyse. Il suivrait de là que pour Jésus comme pour nous, les *Chroniques* étaient le dernier livre de l'Ancien Testament.

Il ne faut pourtant pas oublier que presque personne alors ne possédait de collection complète des Saintes-Ecritures, même la plupart des synagogues étaient dans ce cas. Et fût-on même en possession de tous les livres, tous les rouleaux étaient séparés. Cela peut tout au plus signifier que le Seigneur rendait hommage à la théorie reçue sur la succession de ces livres. Ceci admis, il en résulte que Jésus, comme les Juifs postérieurs, considérait le livre des Chroniques comme le dernier livre de l'Ancien Testament. Mais quels livres étaient comptés dans ce troisième groupe que terminaient les Chroniques? C'est ce que Mat. XXIII, 25 ne nous dit pas. Mais n'est-il pas plus vraisemblable que c'était la succession des livres historiques, au sens strict (auxquels Jérémie n'appartenait pas), qui était dans l'esprit du Seigneur? Et parmi ceux-là, les Chroniques étaient toujours considérées comme le plus

récent et le dernier. De cette manière, nous avons enlevé tout droit à ce passage, et nous conservons la supposition que nous avons ici à faire à une inexactitude, ou qu'il est ici question de Zacharie ben Baruch, tué à Jérusalem pendant la guerre des Juifs contre les Romains. (Voir OORT, *Laatste Eeuwen*, etc., II, p. 363 sq.) Mat. XXIII, 35 est certainement inexact en tant que Zacharie y est nommé comme « fils de Barachias ». Il a été confondu avec le prophète postexilique du même nom. (Voir Zach. I, 1 [comparer Es. VIII, 2; Esd. V, 1]). Dans le passage parallèle Luc XI, 51, les mots « fils de Barachias » ne figurent pas.

Ce n'est sans doute pas pur hasard si dans le Nouveau Testament on ne rencontre aucune citation d'*Esther*, de l'*Ecclésiaste* ou du *Cantique*[4]. Un certain nombre de souvenirs et de citations d'écrits apocryphes prouvent que les auteurs du Nouveau Testament n'ont pas connu de canon de l'Ancien Testament identique au nôtre[5].

4. On peut avec vraisemblance soutenir que l'absence de citations d'*Esther*, de l'*Ecclésiaste* et du *Cantique* dans le Nouveau Testament est due au hasard, puisqu'on n'y trouve aucun passage d'*Esdras*, de *Néhémie*, d'*Abdias*, de *Nahum* et de *Sophonie*. Car il n'est pas prouvé que Marc VI, 23 dépende d'Esther V, 3, 6; VII, 2. Dans tous les cas, y aurait-il une connaissance d'Esther, ce n'est pas une citation. Il en est de même entre Mat. VI, 7, 9 et Eccl. V, 1; Mat. VI, 11 et Eccl. V, 17 (?); Luc XVI, 9 et Eccl. XI, 2; Rom. IX, 16 et Eccl. IX, 11; Rom. VIII, 18 et Eccl. I, 2-11; Jean IX, 4 et Eccl. IX, 10. Comparer *Introduction* I de mon commentaire de l'*Ecclésiaste* dans MARTI, *Kurzer Handkommentar*, Freiburg 1898, contre VOLGH, *Kommentar Predig.* p. 140 à 150. Cependant le caractère de la plupart de ces écrits fait que nous ne nous en étonnons pas; de plus, ce fait est éclairé d'une vive lumière par ce que les sources juives et chrétiennes nous rapportent de quelques-uns de ces livres. (Voir § 6, remarques 5, 6; § 7, remarques 1, 3, 4). Si Esdras et Néhémie ne sont pas cités, c'est qu'ils étaient primitivement unis aux Chroniques; la séparation était déjà opérée, il est vrai, au temps de Jésus. On peut en dire autant d'*Abdias*, *Nahum* et *Sophonie* qui étaient des éléments du livre appelé *Dodekapropheton*.

5. Les citations tirées des apocryphes par les auteurs du Nouveau Testament ne peuvent être niées que par des préjugés dogmatiques.

(A côté des commentaires du Nouveau Testament, voir l'ouvrage bien connu de G. SURENHUSIUS ספר המשוה *sive* βίβλος καταλλαγῆς *in quo secundum veterum theologorum Hebræorum Formulas allegandi et Modos interpretandi conciliantur loca ex V. in N. T. allegata*, Amstelædami 1713). Les faits parlent haut et si distinctement, que ce serait un travail inutile que de vouloir en affaiblir la portée. D'un autre côté, on en a exagéré l'importance. Ainsi, E. R. STIER (*Sogar die Apocryphen im Neuen Testament* dans ses *Andeutungen für gläubiges Schriftverständnis*, 2. Sammlung 1828, p. 486-524) qui n'a pas réuni moins de 102 passages du Nouveau Testament ayant quelque ressemblance avec les livres apocryphes. BLEEK a considérablement émondé ce nombre. (Voir *Ueber die Stellung der Apocryphen des Alten Testament im Christlichen Kanon; Studien und Kritik*. 1853, p. 267 à 354.) D'après lui, on doit classer ces passages comme suit : *a*) Souvenirs des écrits apocryphes ; *b*) Renseignements puisés dans les Apocryphes, et placés sur la même ligne que ceux tirés de l'Ancien Testament ; *c*) Citations réelles.

Ainsi *a*) Rom. I, 20-32 fait penser à la *Sapience de Salomon* XIII-XV ; 1 Cor. VI, 13, à *Sirach* XXXVI, 20 ; Héb. I, 3 à la *Sapience de Salomon*, VII, 36 ; Jacq. I, 9 à *Sirach* IV, 29 et V, 11 ; 1 Pierre I, 6, 7 à la *Sapience* III, 3-7. Ces passages ne prouvent rien, sinon que les auteurs avaient conservé le souvenir des textes apocryphes. — *b*) Les passages du second groupe ont plus d'importance ; c'est par eux seulement que les auteurs du Nouveau-Testament ont pu connaître les choses dont ils parlent et qu'ils placent sur le même rang que celles fournies par l'Ancien Testament. Ainsi 2 Tim. III, 8 parle des magiciens égyptiens *Jannes* et *Jambres*, noms qui sous différentes formes se rencontrent aussi dans les Targums et dans le Talmud (par exemple dans le Talmud יוחני וממרא, dans le Targum de Jonathan ינים וימברים) ; ils doivent avoir été empruntés à un écrit perdu sur le temps de Moïse. Héb. XI, 37 a un passage du *Martyrium Jesaiæ*. Jude 9 est tiré de l'*Assumptio Mosis*. — *c*) Les citations directes sont plus importantes encore. On les rencontre dans Mat. XXVII, 9 ; Luc XI, 49 ; Jean VII, 38 ; 1 Cor. II, 9 ; Eph. V, 14 et Jude 14-16. Quelques explications sur ces passages. Le nom de Jérémie, Mat. XXVII, 9, n'est pas un lapsus calami. Ce passage que nous chercherions dans Zach. XI, 12, a été tiré, par l'auteur du 1er Evangile, d'un écrit apocryphe de *Jérémie*. Jérôme dit de ce passage : « legi nuper in quodam Hebraico volumine, quod Nazarenæ sectæ mihi Hebræus obtulit, Jeremiæ apo-

cryphum, in quo hæc verba scripta reperi » (ed. VALLARSI, VII, 1, p. 228, et SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, II, p. 676). — Luc XI, 49; Jean VII, 38 et Jacq. IV, 5 sont de véritables citations, quoique nous n'ayons plus les textes originaux. On ne peut pourtant pas accepter ce que dit H. Grotius (voir Commentaire), que dans Luc XI, 49 εἶπε est égal à אמר בלבו, il pense! Dieu a pensé ainsi, car c'est ainsi que cela est arrivé! L'explication de A. RESCH (*Ausserkanon. Evangelienfragmente*, Leipzig, 1889, § 10, N° 4) est également insuffisante. — 1 Cor. II, 9 est, d'après Origène, tiré de l'*Apocalypse d'Elie*, ainsi que Eph. V, 14, au dire d'Epiphane. RESCH, o. c., § 10, N° 37, les considère comme des paroles de Jésus. Mais ses raisons sont faibles. — Jude 14-16 est emprunté au livre d'*Hénoch*. Sur tous les Apocryphes cités, voir l'ouvrage de SCHÜRER, *Geschichte des judischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, Leipzig, 1886, p. 575-693.

Si l'on répand sur tous ces faits une lumière complète, on verra clairement: *a*) Que les auteurs du Nouveau-Testament connaissaient beaucoup de passages des Apocryphes, auxquels ils accordaient une valeur égale à celle des textes de l'Ancien Testament. *b*) Que les apocryphes mentionnés ne sont pas ceux des LXX; car les citations indiquées plus haut sous lettre *c* sont tirées d'écrits qui ne se rencontrent pas dans les manuscrits des LXX. *c*) Que la plupart des auteurs du Nouveau Testament avaient une notion des Saintes-Ecritures plus large que celle des Alexandrins.

Cependant, de tout cela, il ne découle point encore que le Seigneur et ses apôtres aient considéré le Canon alexandrin comme le « vrai canon, » ainsi que le croit VAN KÆSTEREN (comp. *Theol. Stud.* 1897, p. 159 sq., et plus bas § 6).

RYLE (*Canon of the Old Testament*, p. 153 sq.) ne veut pas concéder la force probante de ces passages. Il estime indémontré que quelques passages (par exemple Jean VII, 38; 1 Cor. II, 9) « so be explained as giving the substance and combined thought of more than one passage of the Old Testament », et que Mat. XXVII, 9, Luc XI, 49 soient tirés d'une source apocryphe. — Pour nous, le témoignage des Pères de l'Eglise a plus de valeur que la conception dogmatique du professeur anglais. En outre, qu'on veuille placer sa démonstration à côté de la nôtre et considérer quelle opinion est la plus vraisemblable. Remarquons encore que εἶπε, comme שֶׁנֶּאֱמַר dans les écrits juifs, est le terme qui introduit les citations de l'Ecriture sainte.

Si les renseignements fournis par le Nouveau Testament sont contraires à l'opinion que dès le temps d'Esdras il y aurait eu un canon fermé, reconnu comme tel par Jésus et ses apôtres [6], ils nous donnent cependant des indications positives sur l'histoire de la canonisation [7].

6. Dans son ouvrage : *De Leer van Jesus en de Apostelen over de H. S. des O. T.*, Kampen, 1886, M. Noordtzij a affirmé que Jésus et ses apôtres avaient tenu notre canon pour norme de la foi. (Voir ma critique de ce point de vue dans les *Theologische Studien*, 1886, p. 156-163).

D'un autre côté, le Dr Ed. Böhl a essayé d'expliquer pourquoi les auteurs du Nouveau Testament suivent les LXX de préférence au texte masorétique. Cela touche de très près à l'usage des apocryphes. En 1873, Böhl écrivit ses *Forschungen nach einer Volksbibel zur Zeit Jesu, u. s. w.* Wien. Il prétend que les LXX pénétrèrent en Palestine, et qu'il en sortit une traduction araméenne dont Jésus et ses apôtres se sont servis. La seconde partie de l'ouvrage de Böhl parut en 1878 sous le titre : *Alttestament. Citate im Neuen Testament ;* il s'efforce de montrer dans ce volume, que les citations de l'Ancien Testament qui se rencontrent dans le Nouveau Testament sont *araméennes*. Seulement, rien n'est moins prouvé que l'existence d'une telle traduction, tenue pour inspirée, donc pour parole de Dieu, par les contemporains de Jésus-Christ. Mais que ne fait-on pas pour maintenir une hypothèse insoutenable ?

A propos de Mat. XXVII, 9, Böhl écrit : « Dans la Bible populaire employée par Matthieu, ce passage, tiré de Zacharie, se trouvait dans Jérémie XIX, 15. Aujourd'hui, nous ne le rencontrons plus dans Jérémie, mais dans la prophétie de Zacharie, devenue ainsi un *fons secundarius*. »

Cette opinion peut aller de pair avec celle du jésuite Hardouin († 1729), qui dans son commentaire du Nouveau Testament exposait que le latin en était la langue originale. Il pensait que dans les provinces de l'empire romain (à tort, du moins pour les provinces orientales), le latin était plus connu que le grec, et que Dieu, prévoyant que le latin deviendrait d'un usage encore plus général, avait inspiré le Nouveau Testament en cette langue. On peut citer de telles opinions sans se donner la peine de les réfuter. (Lire dans les *Theol. Tijdsch.* 1874, p. 207-212, la pénétrante critique que Kuenen a faite de l'ouvrage de Böhl.)

7. Quoique peu nombreuses, les indications positives que le Nouveau Testament fournit à notre étude sont importantes.

Les voici : *a*) Dans les cercles juifs, d'où sont sortis Jésus et ses apôtres, on avait une très large notion des Saintes Ecritures, notion que les premiers chrétiens ont conservée; c'est ce qui explique l'origine chrétienne de toute une série d'écrits apocryphes. (Voir Schürer.) *b*) On trouve également des traces d'une conception plus étroite. Ainsi les noms donnés aux Saintes-Ecritures (voir plus haut, remarque 1) peuvent difficilement s'appliquer aux apocryphes ; dans la grande majorité des cas, le contexte dans lequel ces noms se présentent montre qu'en réalité il s'agit de livres renfermés dans notre canon. *c)* Tout s'explique quand on suppose qu'au temps de Jésus, l'autorité préposée à la garde du Canon ne l'avait pas encore fermé, que seuls la *Loi* et les *Prophètes* jouissaient d'une autorité indiscutée, et qu'à côté des *Psaumes* on lisait *Daniel*, d'autres *Hagiographes* et même beaucoup d'écrits apocryphes ; cependant, à cette époque, « l'Ecole » commençait à fixer des limites et à exercer un contrôle. Le Seigneur et ses disciples se seraient certainement soumis à l'autorité de l'Ecole (Mat. XXIII, 2, 3), et si on les eût interrogés, ils eussent répondu sans beaucoup s'écarter de la manière juive de compter les livres. Nous avons déjà rencontré chez Josèphe ce point de vue vacillant. Que le Canon *prétalmudique* des Juifs ait eu le contenu du « Canon alexandrin » est une opinion contraire à l'histoire (contre van Kasteren).

§ 6. Témoignages historiques concernant le Canon de l'Ancien Testament.

d) *Renseignements juifs, principalement ceux fournis par le Talmud.*

Dans notre étude de l'histoire du canon de l'Ancien Testament, nous sommes invités par l'exemple des théologiens chrétiens depuis Jérôme à examiner les *renseignements juifs*. Cela est d'autant plus nécessaire que les vues empruntées au seizième siècle aux savants juifs sont peu en harmonie avec les renseignements fournis par le Talmud [1] et d'autres écrits.

1. Il n'est pas besoin d'expliquer en détail pourquoi nous consacrons un paragraphe spécial aux témoignages juifs sur le canon

de l'Ancien Testament. Plusieurs raisons nous y poussent. Les théologiens chrétiens ont jadis cherché, avec raison, auprès des théologiens juifs, la lumière nécessaire à une saine compréhension de l'Ancien Testament, mais ils ont souvent accepté sans examen ce que les rabbins avaient eux-mêmes admis sans examen. C'est ainsi que pénétra partout l'idée que tout le Canon de l'Ancien Testament avait été fixé au temps d'Esdras. Voici avec quelle certitude cela est affirmé par HOTTINGER (Thes. I, 2, quaest. I). « Inconcussum enim hactenus, et tam apud christianos* quam Judæos ἀναμφισβήτον fuit principium simul et semel canonem V. T. authoritate prorsus divina constitutum esse ab Esdra et viris synagogæ magnæ. » Nous verrons que cette opinion des rabbins ne repose sur aucune tradition certaine, qu'elle n'est qu'une hypothèse appuyée sur divers témoignages qui disent tout autre chose à un critique pénétrant. Les écrits d'ELIAS LEVITA († 1549) et de DAVID KIMCHI († 1240) ne sont que des sources dérivées et peu sûres. Nous devons avant tout étudier les renseignements talmudiques.

Tout d'abord il faut remarquer que partout dans le *Talmud*, aussi bien dans la *Gemara* (environ 500 ans après Jésus-Christ) que dans la *Mischna* (environ 200 ans après Jésus-Christ) sont présupposées l'existence de notre canon et sa division en *Thora*, *Nebiim*, *Kethoubim* [2].

2. Sur ce point, pas de contestation. On trouvera dans SURENHUSIUS, p. 49 sq., thèse XI, la preuve que l'on a cité les trois parties de l'Ancien Testament. « Ad majorem rei confirmationem aliquando Mosis, Prophetarum et Hagiographorum verba allegantur.... Interdum addi solent hæc verba: זכר זה כתוב בתורה שנוים בנביאים משולש בכתובים, res hæc scripta est in lege, iterata in Prophetis, et tertio in Hagiographis. »

Dans le Talmud de Babylone (Baba Bathra, fol. 14 *b*, 15 *a*) on rencontre des conceptions singulières sur les auteurs et les rédacteurs des écrits de l'Ancien Testament, plutôt que de la canonisation [3].

3. Quelques auteurs (voir HERZFELD, *Geschichte Israels*, 1857, III, p. 74, et FÜRST, *Kanon des Alten Testamentes*, p. 129-134), ont pensé que le passage cité parlait de la canonisation, parce qu'ils attri-

* « Inter eos quibus non pro cerebro fungus est », dit-il ailleurs.

buaient au verbe כתב toutes sortes de significations. HERZFELD (en substance aussi FÜRST et KÖNIG, *Einleitung*, p. 445) ont pensé que dans le Talmud כתב signifiait : 1. Fixer par écrit ce qui est transmis oralement. 2. Réunir les sentences ou les proverbes d'autrui. 3. Ecrire ou composer un livre. 4. Introduire un livre dans le Canon. Cependant ce verbe n'a pas d'autre sens qu'*écrire, composer un livre*. C'est ce que l'on voit clairement en étudiant le passage dans son contexte.

Le passage en question n'est pas une *Mischna*, mais une *Baraïtha*, à laquelle se rapporte une *Gemara* détaillée. (Voir le texte, la traduction et l'explication dans l'ouvrage de G.-A. MARX déjà cité : *Traditio rabbinorum veterrima de V. T. ordine atque origine, Lipsiæ*, 1884, et comparer, sur la différence des mots *Baraïtha* et *Mischna*, STRACK, *Einleitung in den Talmud*, Leipzig, 1887, p. 5 et 6, introduite comme article dans la *Real-Encyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 2e éd., vol. 18e).

Voici la traduction de la *Baraïtha*, telle que MARX la donne dans son ouvrage (p. 20 sq.) : « Magistri nostri docent : ordo Prophetarum hic est : Josua, Judicum, Samuelis, Regum, Jeremias, Ezechiel, Jesajas, Duodecim. — Ordo Hagiographorum hic est : Ruth, liber Psalmorum, Jobus et Proverbia, Ecclesiastes, Canticum canticorum et Threni, Daniel et libellus Ester, Esra et Chronica. » Quis autem scripsit eos libros? Moses scripsit librum suum et sectionem de Bileamo et Jobum. Josua scripsit librum suum et octo illos versus in Lege. Samuel scripsit librum suum et librum Judicum et Ruth. David scripsit librum Psalmorum pro[1] decem senibus, scilicet pro homine primo, pro Melchisedece, pro Abrahamo, pro Mose, pro Hemano, pro Juduthuno, pro Asapho et pro tribus Coræ filiis. Jeremias scripsit librum suum et librum Regum et Threnos. Hiskias sociique ejus scripserunt Jesajam, Proverbia, Canticum canticorum [et Ecclesiasten, omis par MARX, p. 22, par inadvertance]. Viri synagogæ magnæ scripserunt Ezechielem et Duodecim [Danielem, omis par MARX] et libellum Ester. Ezra

[1] Suivant le Dr NEUBAUER, על ידי doit être traduit par « avec l'aide de ». Si cette traduction était exacte, la tradition affirmerait que chacune des personnes nommées aurait possédé la même inspiration religieuse et poétique que David. DALMAN (Marx) (Der Gottesname Adonai) maintient cependant que על ידי doit être rendu par « pour = au nom de ». Voir CHEYNE, *The Origine and Religious Contents of the Psalter*, London, 1891, p. 213.

scripsit librum suum atque genealogias, quas chronicorum in libro legimus, usque ad semet ipsum (עדלו). »

Pour l'intelligence exacte des choses, ajoutons ce qui suit, tiré de la *Gemara :* « Id cum Rabbi [scil. Rabbi Abba Aricha, 3e s.] effato convenit, quem Rabh Juda [scil. Rabh Juda ben Jecheskel, 3e s.] tradit dixisse : Esra non ascendit e Babylonia, antequam suam genealogiam perscripsit ; tum demum ascendit. — Quis ad finem perduxit? — Nehemias, filius Helchiæ. » Quoique cette tradition n'ait point été admise dans la *Mischna,* mais seulement dans la *Gemara*, en tant que *Baraïtha*, elle n'est pourtant pas aussi récente que la *Gemara.* Les Baraïthas (expression araméenne pour משנה חיצונה) ont été reportées à la période des docteurs de la Mischna (Tannaïm) comme cela ressort de la formule d'introduction תניא. Celle dont nous venons de parler est attribuée à Juda I surnommé Ha-Kadosch, chef de l'Ecole de Tibériade (2e s.) dont la Mischna porte le nom.

Considérons-en de plus près le singulier contenu. Tout d'abord, le commencement ne renferme aucune mention de la Thora. Cela ne doit point nous étonner, car la Thora devait toujours être écrite sur un rouleau à part, jamais sur le même rouleau que d'autres livres. Pour ceux qui veulent copier des écrits sacrés sur un seul rouleau, il y a précisément ici des prescriptions touchant l'ordre à suivre.

Puis viennent les opinions sur la composition des différents livres. La Thora a été écrite par Moïse ; cela allait de soi. Naturellement, les huit derniers versets (mort de Moïse) sont attribués à Josué. Ailleurs, le Talmud les attribue à Moïse. Dans les *Menachôth*, fol. 30a, il est dit : « Le Saint (qu'il soit béni) a parlé jusqu'à וימת (Deut. XXXIV, 5) et Moïse a répété et écrit ses paroles. A partir de וימת il a parlé, et Moïse a écrit dans les larmes. » Il est caractéristique qu'on ait vu en Moïse l'auteur de l'histoire de *Baluam* et du livre de *Job.* Pourquoi attribuer d'une manière expresse à l'auteur du Pentateuque le passage Nomb. XXII, 2 — XXV, 9? A notre avis, c'est parce que, dans les écoles juives, il s'était élevé des doutes au sujet de l'auteur de cette curieuse histoire. (Voir Marx, o. c., p. 42.) Si l'on a pu considérer Moïse comme l'auteur de Job, c'est qu'on pensait que les prophètes avaient écrit l'histoire de leur temps. Au sujet d'une assimilation de Job à Jobab (Gen. XXXVI, 33) voir Marx, o. c., p. 42 ; elle est mise en rapport avec la souscription de Job dans les LXX. Pour

terminer, fixons encore notre attention sur l'opinion qui fait d'Ezéchias et de ses aides les auteurs des livres ימש"ק (*Esaïe, Proverbes, Cantique* et *Ecclésiaste*, et des « hommes de la Grande Synagogue », ceux des livres קנד"ג (*Ezéchiel, 12 petits prophètes, Daniel* et le « rouleau », c'est-à-dire *Esther*. On pense souvent que cette manière de voir se rattache à la conception juive postérieure qui ne pouvait admettre que des écrits sacrés eussent été écrits en dehors de la terre sainte. Cela expliquerait l'assertion touchant *Ezéchiel, Daniel, Esther*. Cependant, cette opinion qui se rattache à Raschi (Rabbi Salomon ben Isaac † 1105) n'a pas de fondement dans le Talmud (Marx, o. c. 5). Si le livre תרי עשר (les 12 petits prophètes en un seul livre) est attribué « aux hommes de la Grande Synagogue », cela signifie que ce livre doit avoir eu un seul auteur (rédacteur), abstraction faite des différents prophètes. *Malachie* seul possède une souscription, ensorte que les 12 livres n'en forment qu'un seul. (Nous parlerons des « hommes de la Grande Synagogue » au § 10.) Les quatre livres qu'ils doivent « avoir écrits » sont, dans leur forme actuelle, tous récents, sauf *Ezéchiel*. Y a-t-il dans ce fait un souvenir obscur de l'histoire de ce livre? Nous ne faisons que poser la question à laquelle nous répondrons ailleurs. (Voir ma *Litteratur des Alten Testamentes*, § 15, remarq. 5.) Les *Voces memoriales* ימש"ק et קנד"ג sont introduites dans le texte hébreu et choisies d'une manière singulière. Elles répondent aux mots ישעיה, משלי, שיר השירים, קהלת et יחזקאל, שנים עשר, דניאל, מגלת אסתר, de la manière suivante : pour le premier mot on prend les quatre premières lettres, et pour le second mot, on prend d'une manière arbitraire les lettres ק, נ, ד et ג.

Dans le Talmud et ailleurs nous rencontrons des doutes de savants juifs sur la valeur canonique de certains livres de l'Ancien Testament, ainsi que divers sentiments de docteurs du second siècle de notre ère. Ces doutes se retrouvent même dans les plus récents écrits post-talmudiques et se rapportent surtout aux *Kethoubîm : Proverbes*[4], *Cantique, Ecclésiaste*[5] et *Esther*[6]. En plus d'un endroit il est question de l'autorité d'*Ezéchiel*[7] et dans les écrits post-talmudiques certains jugements sur *Jonas*[8] frappent notre attention.

4. Les passages qui doivent nous arrêter sont les suivants : sur les *Proverbes : Schabbath*, fol. 30[b], et le traité post-talmudique *Abôth*

de *Rabbi Nathan*, chap. I (remaniement du traité talmudique *Pirkê Abôth*). Sur le *Cantique:* Jadaïm III, 5; IV, 6, et *Abôth* de R. Nathan, chap. I. Sur l'*Ecclésiaste: Edujôth*, V, 3. *Jadaïm*, III, 5; *Schabbath*, fol. 30ab, *Abôth de R. Nathan*, chap. I; *Leviticus Rabba*, sect. 28 (VIIe s. ap. J.-C), *Midrasch Kohelet*, chap. I, 3. Sur *Esther: Megilla*, fol. 7a; *Gem. de Jerusalem Megilla*, chap. I, 4 (fol. 70), et *Sanhedrin*, fol. 100a. Sur *Ezéchiel: Schabbath*, fol. 13b; *Menachôth*, fol. 45a; *Chagiga*, fol. 13a. Sur *Jonas: Numeri Rabba*, sect. 18 (12e s. ap. J.-C.), Pseudo-Raschi et Thaanith, fol. 15a.

Par rapport aux *Proverbes*, nous lisons dans le *Schabbath*, fol. 30b: « On voulait aussi cacher le livre des *Proverbes* (בקשו לגנוז) parce qu'il renferme des contradictions; mais on ne l'a pas fait parce qu'ils (les Sages) dirent : dans l'*Ecclésiaste* nous avons regardé plus profondément et avons trouvé la solution; ici aussi, nous voulons regarder plus profondément. » Quelques contradictions y sont données avec quelques essais de solution. — Il en est aussi parlé par R. Nathan (*Abôth*, chap. I; comp. Zunz, *Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden*, p. 108 sq.) : « Au commencement, on disait : les *Proverbes*, le *Cantique* et l'*Ecclésiaste* sont *genouzim*, car ils contiennent des paraboles (משלות) et n'appartiennent donc pas aux saints livres; c'est pourquoi on se leva et les cacha, jusqu'à ce que des hommes de la Grande Synagogue vinrent et les expliquèrent. » Ce passage renferme le souvenir des doutes que le livre des *Proverbes* avait fait surgir, et rejette dans l'antiquité soit les controverses au sujet de sa canonicité soit la décision qui le déclara canonique.

5. Au sujet de la controverse sur le Cantique et l'Ecclésiaste, on peut consulter, en dehors du passage tiré d'*Abôth* de R. Nathan, le passage de la *Mischna*, *Jadaïm* III, 5, duquel il ressort qu'au temps où l'on rédigea la *Mischna* (200 ap. J.-C.), le *Cantique* et l'*Ecclésiaste* étaient tenus pour canoniques. Cependant les discussions au sujet de ces livres n'étaient point encore oubliées. En effet, on lit : « Toutes les Saintes-Ecritures souillent les mains, le *Cantique* et l'*Ecclésiaste* souillent les mains. R. Juda (vers 120 ap. J. C.) disait : Le Cantique, il est vrai, souille les mains (est canonique), cependant l'*Ecclésiaste* est contesté. R. José (du temps d'Hadrien) disait : l'*Ecclésiaste* ne souille pas les mains et le *Cantique* est contesté. R. Simon disait : l'Ecole de Schammaï jugeait plus légèrement l'*Ecclésiaste* que celle de Hillel (c'est-à-dire que celle-ci tenait l'Ecclésiaste pour canonique, celle-là pas

קהלת מקולי בית שמאי ומחומרי בית הלל). R. SIMÉON BEN AZZAÏ, disait: J'ai appris de la bouche des septante-deux anciens, au jour où l'on décerna la dignité (de Nazi) à R. ELÉAZAR, que le *Cantique* et l'*Ecclésiaste* souillent les mains. R. AKIBA (le zélé partisan de Barcochba) disait : Que Dieu fasse que jamais personne en Israël ne puisse nier que le *Cantique* souille les mains ; car le monde entier ne vaut pas le jour où ce livre a été donné à Israël ; tous les *Kethoubim* sont saints, mais le *Cantique* l'est le plus de tous. Si l'on a été divisé, c'est bien au sujet de l'*Ecclésiaste*. R. JEAN FILS DE JOSUÉ, beau-frère d'Akiba, disait : ainsi que le fils d'Azzaï le rapporte, il y a d'abord eu une diversité d'opinions, puis l'on prit une décision. »

Avec quelques divergences de détail, ces renseignements se présentent également dans le Talmud. Voir, par exemple, *Megilla*, fol. 7[a], où SIMÉON BEN MENASCHIA dit que le *Cantique* était inspiré du Saint-Esprit, mais que l'Ecclésiaste était un produit de la propre sagesse de Salomon, et *Edujôth*, V, 3. Dans le traité *Schabbath*, fol. 30[ab], nous lisons : « Les sages avaient voulu cacher le livre de l'*Ecclésiaste*, mais ils y ont renoncé eu égard au commencement et à la fin du livre, » littéralement : תחילתו דברי תורה וסופו דברי תורה (le commencement et la fin se composent de mots tirés de la Thora, cela concerne probablement les versets I : 3, et XII : 13, 14). Dans les Midraschim postérieurs, on rencontre le souvenir des doutes sur l'*Ecclésiaste; Levit. Rabba*, sect. 28. *Koheleth Rabba* 1 : 3, et 11 : 9.

Nous remarquons : *a*) Que la controverse durait encore au commencement du second siècle. C'est ce que laissent voir les noms des rabbins sus-mentionnés, ainsi que la détermination du temps qui ressort de ces mots déjà cités : « au jour où Eleazar ben Azaria fut élevé à la dignité (de Nazi). » Cette manière de fixer le temps se rencontre aussi dans le Talmud et permet de placer l'événement entre 100 et 115 après Jésus Christ. (JOST, *Geschichte des Judentums und seiner Sekten*, Leipzig, 1857, II, p. 28 sq., et GRÆTZ, *Geschichte der Juden*, IV, Leipzig, 1866, p. 37 sq.

b) Que l'expression d'Akiba nous permet de voir où nous devons chercher les livres contestés. C'est dans le 3me groupe que se trouvent les antilégomènes de l'Ancien Testament. Les doutes soulevés par Ezéchiel et par Jonas ne sont pas une exception à cela. (Voir plus bas.)

c) Que la parole d'Akiba, esclave fanatique de la lettre, ne doit

point nous faire penser qu'il ne s'est élevé aucun doute à ce sujet, car lui-même nous l'avoue pour ce qui concerne l'*Ecclésiaste;* et l'affirmation passionnée du caractère sacro-saint du *Cantique* serait complètement superflue, si ce caractère n'avait pas été contesté*.

6. Par certains passages du Talmud de Babylone, nous apprenons que les Juifs, aussi bien que les chrétiens, ont été choqués du livre d'Esther. Dans la Gemara babylonienne du traité *Megilla* où il s'agit surtout de la lecture du « rouleau » (d'Esther) et de la fête des Purim, nous lisons au fol. 7a : (Il y est question de la canonicité du *Cantique*, des *Proverbes* et de *Ruth;* mais pour nous, il ne s'agit ici que d'*Esther*) R. Juda dit : Samuel a enseigné qu'*Esther* ne souille pas les mains. Samuel a-t-il donc pensé qu'*Esther* n'était pas inspiré par le Saint-Esprit ? Samuel a sûrement enseigné qu'*Esther* a été inspiré par l'Esprit saint, *mais il a été inspiré pour être dit, non pour être écrit.* »

L'auteur de ce passage est visiblement embarrassé de l'opinion de R. Samuel. Il ne peut pas nier que celui-ci a enseigné qu'Esther n'était pas canonique, mais il ne croit pas que Samuel l'ait vraiment pensé. On racontait même qu'il avait dit qu'*Esther* était inspiré, affirmation qui ne pouvait se rapporter au contenu seulement, mais aussi au livre écrit. Il est fort possible que la seconde tradition sur Samuel ne soit qu'une assertion du scribe de la Gemara. Selon lui, Samuel ne peut pas avoir nié cela. Et cette distinction subtile qui veut que le livre « ait été inspiré non pour être écrit, mais pour être dit, » ne doit pas être mise au compte de Samuel, mais de celui qui nous a conservé les opinions de ce docteur dans la Gemara. Il y a donc une tradition qui affirme que R. Samuel a enseigné qu'*Esther* ne souille pas les mains. (Contre J. S. Bloch, *Studien zur Geschichte der Sammlung der althebräischen Literatur*, 1876, p. 152 sq., comp. § 8, remarq. 2.)

Dans la Gemara de Jérusalem, *Megilla* I, 4 (Schwab, *Le Talmud de Jérusalem*, Paris, 1883, VI, p. 266 sq.), R. Samuel ben Nachman raconte sous l'autorité de R. Jonathan que 85 anciens, parmi lesquels 30 prophètes, s'étaient donné beaucoup de peine pour rendre légales les cérémonies de la fête des Purim en regard du Pentateuque, des commandements duquel il est dit qu'ils furent donnés par Jahwé aux enfants d'Israël (Lév. XXVII, 34). Ils ne quittèrent leurs places que lorsque Dieu eut éclairé leurs yeux et leur eut

* Voir sur l'*Ecclésiaste*, Schiffer, *Das Buch Koheleth nach der Auffassung der Weisen des Talmuds und Midrasch*, etc., 1884. C. U. H. Wright.

fait lire, dans Ex. XVII, 14, que même la Thora demande l'obéissance envers les prescriptions du livre d'Esther. (Voir SCHWAB, o. c., 207.) Si peu historique que soit ce récit, il est un écho des doutes sur la valeur d'Esther ; et cela est important, surtout si on pense que nous possédons d'autres renseignements de cette nature.

Enfin, dans le traité *Sanhédrin*, fol. 100ᵃ, nous lisons que LEVI BAR SAMUEL, et RABBI HUNA BAR CHIJA confectionnaient, dans la maison de R. JUDA, des enveloppes (מטפחות) pour les Saintes-Ecritures. « Mais lorsqu'ils arrivèrent à *Esther*, ils dirent : Ce rouleau n'a pas besoin d'enveloppe. » Il est vrai que R. Juda a condamné ce propos comme « épicurien », c'est-à-dire incrédule : cependant, il semble qu'il y ait eu des rabbis qui n'étaient pas convaincus de la canonicité d'*Esther*. Peut-être R. Juda était-il du nombre de ces derniers? car son blâme ne s'adresse qu'à la forme du propos cité ; il ne dit rien de ce qui le concerne lui-même.

7. Nous ne sommes point surpris que le livre d'*Ezéchiel* ait de tous temps offert beaucoup d'énigmes et de problèmes aux savants juifs. « Le début et la fin d'Ezéchiel sont enveloppés de ténèbres, et chez les Hébreux, personne au-dessous de trente ans n'avait le droit de lire ces péricopes, ainsi que le commencement de la Genèse. » (JÉRÔME, *Epist. ad Paul.*) Les contradictions entre les chapitres XL à XLVIII et les ordonnances du Pentateuque devaient surtout attirer l'attention. Dans le traité *Menachôth*, fol. 45ᵃ, elles sont toutes comptées et traitées, et les lecteurs réfléchis sont priés d'attendre le retour d'Elie qui expliquera tous ces chapitres. *Schabbath*, fol. 13ᵇ, et *Chagiga*, fol. 13ᵃ, racontent (avec des variantes peu importantes) comment les contradictions étaient résolues par ANANIAS BEN EZÉCHIAS. Cet Ananias s'est opposé à ce qu'on cachât (גנין) le livre d'Ezéchiel parce que ses paroles sont en opposition avec le livre de la Thora. « Que fait-il donc? On lui apporta trois cents mesures d'huile, il s'assit et expliqua cela (ou les expliqua, c'est-à-dire les contradictions). »

Ananias ben Ezéchias (ben Garon) était contemporain de GAMALIEL I, le maître de Paul. D'après FÜRST (*Kanon des Alten Testamentes*, 24) il était un peu plus jeune qu'HILLEL et vivait à l'époque de la naissance de Jésus-Christ. GRÆTZ (*Geschichte der Juden*, III, 499), pense qu'il faut aussi nommer ici ELÉAZAR, fils d'Ananias, et place vers l'an 66 après Jésus-Christ la fin de la controverse au sujet d'*Ezéchiel*.

Nous devons remarquer : *a*) Que ces renseignements ne se trou-

vent pas dans la *Mischna*, comme ceux qui concernent le *Cantique* et l'*Ecclésiaste*, mais dans la *Gemara*. *b*) Que la décision définitive est placée vers l'an 50 après Jésus-Christ, donc un siècle avant celle relative au *Cantique* et à l'*Ecclésiaste*. *c*) Qu'on ne nomme aucun docteur qui ait voulu « cacher » *Ezéchiel* comme on nous le raconte d'*Esther*, du *Cantique* et de l'*Ecclésiaste*. Ces constatations nous permettent de conclure qu'au début *Ezéchiel* fut considéré comme *saint;* on en remarquait bien les contradictions, mais on croyait qu'un prophète tel qu'Elie les expliquerait un jour. Un docteur postérieur pensait que la controverse sur le Pentateuque eût pu conduire à cacher *Ezéchiel;* si cela n'était pas arrivé c'était, disait-il, grâce aux efforts d'ANANIAS FILS D'EZÉCHIAS, dont les explications « auront certainement senti l'huile. »

Une fois admis qu'il n'y avait pas opposition entre Ezéchiel et la Thora, les citations d'Ezéchiel avaient l'autorité de celles de la Thora (*Moëd Katan fol*, 5[a]), et selon la conception qu'on avait de la loi orale (voir § 9, remarq. 8) on enseignait que les prescriptions d'Ezéchiel « venaient de Moïse, qu'elles avaient été transmises par la tradition et qu'Ezéchiel n'avait fait que les mettre par écrit. » (FÜRST, *Kanon des Alten Testamentes*, 53.)

Sur une controverse dans laquelle un docteur de la loi aurait déclaré apocryphe le livre d'*Ezéchiel*, nous ne possédons aucun renseignement. Il faut donc chercher dans le troisième groupe les antilégomènes de l'Ancien Testament.

Je maintiens cette opinion contre BUHL (*o. c.*, 30) qui prétend que les doutes sur *Ezéchiel* ont le même caractère que ceux soulevés par les *Kethoubim*. Cette opinion de Buhl est conforme à son point de vue : il pense que tous les renseignements juifs concernant des doutes soulevés par un canon déjà existant ne peuvent se rapporter qu'à une revision de ce dernier. (Voir p. 27 et cf. notre § 11, remarq. 9.) Mais une décision officielle de l'Ecole touchant la canonicité des *Prophètes* et des *Kethoubim* ne se rencontre pas avant le second siècle après Jésus-Christ, ainsi que nous le verrons plus loin. Au temps d'Ananias, il n'y avait au sujet de ces deux groupes d'écrits qu'une *communis opinio*, devenue inattaquable pour les *Prophètes*, parce qu'elle datait de plus deux siècles, tandis que les Kethoubim ne pouvaient pas revendiquer la même autorité.

Enfin, remarquons qu'au sujet d'Ezéchiel (et des Proverbes), on ne parle que des « caches », on ne dit point qu'ils « ne souillent pas les

mains. » König (*o. c.*, 453) conclut de là que la discussion concerne moins la canonicité de ces livres que leur usage dans la synagogue, deux choses qui, suivant lui, ne doivent pas être confondues, n'étant pas de même valeur. Comme on ne permettait qu'aux Israélites au-dessus de trente ans de lire le commencement et la fin d'*Ezéchiel*, on pouvait, abstraction faite de la canonicité, se demander s'il n'était pas opportun de ne point lire dans la synagogue ces livres qui paraissaient opposés à la Thora (Ezéchiel) ou contradictoires (Proverbes).

Nous croyons que cette différence dans la mention des griefs est involontaire, du moins R. Nathan (cf. remarq. 4) n'a pas fait cette distinction. De plus, au § 8, on verra que la question de la canonicité est au fond la même que celle de permettre ou non la lecture d'un livre dans la synagogue. (Comparez § 8, remarq. 2, et l'application du mot *ganaz* faite par Jérome.)

8. Les passages cités à propos de Jonas ne contredisent pas cette opinion. Ils sont pour la plupart du douzième siècle après Jésus-Christ ou même plus récents. Pour être complet, nous voulons en résumer le contenu. *Numeri Rabba*, sect. 18 (édit. de Varsovie, p. עג *a*) : On y joue avec les nombres 50, 60 et 80, dans *Esaïe* III, 3, et dans le *Cantique* VI, 8. On essaie de les faire accorder avec des objets sacrés. Ainsi il est dit : « 50, ce sont les 24 livres, ajoutez 11, des 12 (petits prophètes), *excepté Jonas, car ce livre a une place à part*, puis 6 Sedarim (de la Mischna) et les 9 divisions du Lévitique, — cela fait ensemble 50. »

L'exception faite pour le livre de Jonas est expliquée dans le commentaire *Matnôth Kehunna* (écrit au seizième siècle). Après avoir donné la liste des 24 livres, l'auteur remarque que le livre de *Jonas* doit être compté à part, parce qu'il ne s'occupe que des païens et qu'il ne renferme aucun message pour Israël ; c'est aussi ce qu'écrit Radak (R. David Kimchi), au commencement du livre de *Jonas*. Ce passage nous montre simplement que chez les Juifs du moyen âge, on s'est demandé pourquoi le livre de Jonas, dans lequel il ne s'agit pas d'Israël, se trouve parmi les écrits sacrés d'Israël. Mais, dans les temps antérieurs, il n'y a pas trace d'un doute sur la canonicité du livre.

Il en est autrement de l'expression du Pseudo-Raschi dans le traité Thaanith, fol. 15[a], parce qu'elle a sa raison d'être dans une distinction faite par la *Mischna elle-même*. Voici le passage de la *Mischna* (Thaanith II, 1) : « Il n'est pas dit des hommes de Ninive :

et Dieu vit leurs sacs et leurs jeûnes, mais (Jon. III, 10) : et Dieu vit leurs œuvres en ce qu'ils se détournèrent de leur mauvaise voie. Et dans la *Kabbale*, il dit: Déchirez vos cœurs, non vos habits (Joël II, 13). » Il tombe sous le sens que les deux passages de *Jonas* et de *Joël* ne sont pas cités de la même manière. La parole de Joël est considérée comme appartenant à la *Cabbale* (tradition), et cela est dit d'une manière qui laisse supposer que ce n'était pas le cas de la parole de *Jonas*. Cette diversité a attiré l'attention du PSEUDO-RASCHI, qui aux mots : ובקבלה הוא אומר (or dans la *Cabbale* « Il dit » est la manière ordinaire d'introduire une citation), ajoute cette remarque : « Ce qu'il y a dans *Jonas* n'est pas *Cabbale*, mais bien le passage de Joël, car ce qu'on appelle *Cabbale*, ce sont les *exhortations*, non les *communications*. » Si nous avions ici à faire à une distinction subtile d'un rabbin du moyen âge, nous pourrions en rester là. Mais tel n'est pas le cas. La remarque du Pseudo-Raschi est une explication d'une parole de la *Mischna*, explication conforme à la substance des choses. Il n'est pas question d'un doute sur la valeur canonique du livre de Jonas, mais du passage de la Mischna cité il découle, comme nous le verrons dans un passage suivant, qu'au point de vue juif, les « Prophètes », en tant que *tradition*, s'opposent à la « Loi » et n'ont de valeur proprement dite que pour autant qu'ils expliquent plus complètement, et appliquent par des *exhortations* les ordonnances et les défenses de la *Thora*. On voit par là que le livre de *Jonas* prend parmi les prophètes une position toute particulière. Il peut nous paraître étrange qu'aucun doute ne nous ait été conservé par les *Thannaïm* (docteurs de la Mischna). C'est qu'au premier siècle après Jésus-Christ le 2d groupe était depuis longtemps considéré comme fermé, et qu'on ne trouvait, dans *Jonas*, rien de contraire à la Thora, comme dans *Ezéchiel*.

De ce que nous avons dit dans le présent paragraphe, nous pouvons conclure : *a*) Les renseignements talmudiques pris en bloc contredisent péremptoirement l'opinion empruntée à ELIAS LEVITA suivant laquelle la canonisation de l'Ancien Testament aurait été achevée par Esdras [9]; *b*) Dans le Talmud, la *Mischna* suppose la tripartition de notre canon. Vers l'an 200 après Jésus-Christ, la décision de l'école est déjà intervenue, mais tout au plus depuis un demi-siècle. Jusqu'au deuxième siècle après Jésus-Christ, des docteurs juifs dispu-

tèrent avec passion sur la valeur canonique des *Proverbes*, de l'*Ecclésiaste*, du *Cantique* et d'*Esther*[10].

9. Tout ce que renferme ce paragraphe confirme pleinement ce que contient le texte ci-dessus. En effet, les discussions violentes sur quelques livres du 3me groupe seraient complètement inexplicables si le canon avait été fixé 400 ans avant Jésus-Christ par un homme tel qu'Esdras. A cela s'ajoute que le Talmud, qui élève si haut l'activité d'Esdras, dit : « Esdras eût été digne de donner la Thora à Israël, si Moïse ne l'avait fait avant lui. » (*Gemara babyl. Sanhédrin*, chap. I, et *Gemara de Jérusalem, Megilla*, chap. I. Voir l'excellente traduction de M. Schwab : *Le Talmud de Jérusalem*, Paris, 1888, VI, 212), — mais ne lui attribue nulle part la canonisation. Il est vrai que le passage *Baba Bathra*, fol. 15, traite de la rédaction, non de la canonisation de quelques livres, quoique pour la conscience postérieure les deux conceptions se soient confondues. On peut observer dans le Talmud (ou dans le 4e livre d'Esdras) la tendance à placer la rédaction de tous les livres au temps d'Esdras. C'est aussi le sens des renseignements qui attribuent ce travail à Esdras lui-même, en collaboration avec les « hommes de la Grande Synagogue. » Jadis on y a vu à tort un souvenir de la part que les docteurs de la Loi auraient eue à ce travail après l'époque d'Esdras. (Voir § 10, remarq. 12.) Mais si le Talmud montre déjà les germes d'une pensée développée en opinion ferme par les savants juifs postérieurs, cependant les renseignements talmudiques pris en bloc s'opposent à cette manière de voir.

10. Après avoir examiné tout ce que nous a fourni le Talmud, on accordera que le résultat donné dans le texte ci-dessus est correct. On remarquera que nous ne mentionnons pas les doutes au sujet d'*Ezéchiel* et de *Jonas*. Ils ne sont pas une raison suffisante pour accepter qu'un savant juif ait alors voulu éloigner du 2d groupe un de ces prophètes. A notre avis, Fürst va trop loin quand il écrit : « Ce Chanaja fut celui qui effaça les contradictions entre *Ezéchiel* et la Thora, *et par là rendit possible l'introduction d'Ezéchiel dans le Canon.* » (*Kanon des Alten Testamentes*, p. 95.) Fürst place cette décision définitive en l'an 32 avant Jésus-Christ, époque où les *Nebiim* étaient certainement depuis longtemps un groupe fermé. Autrement pourquoi *Daniel* n'y put-il trouver place ? Ainsi *Ezéchiel* s'y trouvait déjà. Mais a-t-on peut-être voulu ôter ce livre du 2d groupe ? Aucun rabbi ne nous est nommé comme

ayant entrepris une chose aussi hardie. Malgré les contradictions entre ce livre et la Thora, on l'a tenu pour sacré, à cause de son auteur, et on en a abandonné l'explication à Elie qui devait venir. C'est Chanaja qui le premier a tenté de résoudre le problème, empêchant ainsi de « cacher » *Ezéchiel*.

Jonas n'a jamais été un objet de controverse. Ce n'est que beaucoup plus tard qu'on fut frappé du fait qu'il ne renfermait aucun message à l'égard d'Israël comme les autres prophètes ; déjà antérieurement (*Thaanith*, II, 1) on trouva que son contenu n'était pas une *cabbale ;* mais selon la même règle, le contenu des *prophetæ priores* ne l'est pas non plus. Mais on ne rencontre pas de trace de doutes au sujet de la valeur canonique de ces livres.

Ainsi, au second siècle après Jésus-Christ on ne discute avec vivacité que quelques *Kethoubim*, surtout les *Proverbes*, l'*Ecclésiaste*, le *Cantique des Cantiques* et *Esther*. — Il ne faut pas chercher à affaiblir l'importance des passages tirés de la *Mischna* et de la *Gemara*, comme STRACK l'a fait dans son article *Kanon des Alten Testamentes* de la *Real-Encyclopädie*[2]; il remarque que ces discussions font souvent l'impression d'être voulues, afin de prouver la solidité de l'autorité des Livres, ou pour s'exercer aux distinctions subtiles. C'est plus ou moins le cas de ce qu'on nous dit d'*Ezéchiel*, mais non des discussions en général et de celles sur l'*Ecclésiaste* et le *Cantique* en particulier. Le lecteur peut lui-même s'en rendre compte. De plus, la passion avec laquelle AKIBA déclare le *Cantique* « sacro-saint », avec laquelle un autre docteur, SIMÉON BEN LAKISCH (vers 300 ap. J.-C. Voir FÜRST, o. c., p. 70) égale *Esther* à la Thora, et l'élève fort au-dessus des prophètes et des Hagiographes, fait voir clairement qu'il y a eu des gens en Israël qui trouvaient que ces livres n'étaient pas à leur place dans le Canon des Saintes Ecritures où la plupart des docteurs les avaient placés. (On trouvera dans l'ouvrage de CHEYNE, *Job and Salomon or the Wisdom of the Old Testament*, London, 1877, p. 280, les passages talmudiques et autres par où l'on voit que des docteurs juifs du premier siècle avant et après Jésus-Christ citaient déjà l'*Ecclésiaste* comme canonique.) Mais il ne faut pas oublier que contrairement à ce fait, l'auteur de la Sagesse de Salomon (II, 1-9) polémise contre ce livre (cf. BUHL, *o. c.* 23). Il est probable que le nom de שִׁיר הַשִּׁירִים (le cantique par excellence) doit son origine aux discussions sur la valeur canonique du livre, et doit être comparé à הַמְּגִלָּה (le rouleau) par lequel on désigne *Esther* (§ 12, remarq. 12).

§ 7. Témoignages historiques sur le Canon de l'Ancien Testament.

Suite e) *Renseignements fournis par les Pères de l'Eglise.*

Nous n'avons pas à considérer comme témoins de l'histoire de la formation du canon de l'Ancien Testament tous les passages des Pères qui nous parlent de ce canon, soit directement, soit indirectement. Seuls les renseignements puisés par eux dans les cercles juifs ont une valeur pour notre étude. L'Eglise d'Orient nous a conservé le canon de Méliton, évêque de Sardes († 171) qui laisse de côté le livre d'Esther, sans doute avec intention[1], et le canon d'Origène († 254) qui nomme ce livre le dernier et ajoute Baruch[2].

1. Le Canon de Méliton nous a été conservé par Eusèbe (*H. E.*, IV, 26). Il est important, parce que Méliton déclare s'être transporté en Orient pour étudier exactement, aux lieux mêmes où les paroles de l'Ancien Testament avaient été annoncées et réalisées, quel était le nombre et le rang des livres. (πόσα τὸν ἀριθμὸν καὶ ὁποῖα τὴν τάξιν εἶεν). Comme résultat de ce travail, il adresse au frère Onésime la liste suivante : Μωϋσέως πέντε Γένεσις, Ἔξοδος, Λευιτικὸν, Ἀριθμοὶ*, Δευτερονόμιον· Ἰησοῦς Ναυῆ, Κριταὶ, Ῥοὺθ, Βασιλειῶν τεσσαρα, Παραλειπομένων δυο. Ψαλμῶν Δαβὶδ, Σαλομῶνος Παροιμίαι, ἡ καὶ Σοφία, Ἐκκλησιαστὴς, ᾆσμα ᾀσμάτων, Ἰωβ. Προφητῶν Ἠσαΐου, Ἱερεμίου, τῶν δώδεκα ἐν μονοβίβλῳ, Δανιὴλ, Ἰεζεκιὴλ, Ἔσδρας. (Voir tout ce passage dans le *Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung*, de DE WETTE, éditée par SCHRADER, 8e édit. 1869, p. 52.)

La succession est étrange et ne s'accorde ni avec la manière de compter des Alexandrins, ni avec celle des Palestiniens. Il est impossible de décider si elle doit être attribuée au « répondant » (Gewährsmann) de Méliton, ou à Méliton lui-même. L'absence de *Néhémie* et des *Lamentations* ne doit pas nous étonner ; ils sont comptés avec *Esdras* et avec *Jérémie*. Il n'en est pas de même d'*Esther* qui n'est pas compté avec *Esdras-Néhémie*, et qui ne peut avoir été oublié par les copistes. On ne peut pas non plus supposer que Méliton aurait indiqué à son « répondant » juif la présence du

* Suivant les manuscrits, *Ἀριθμοὶ* doit être lu avant *Λευιτικὸν* ; voir l'édit. Heinichen.

livre *grec* d'*Esther* dans les LXX et que ce dernier l'aurait déclaré apocryphe; car il est clair que dans ce cas Méliton aurait énuméré une rédaction plus courte du livre. Si ce fait était isolé, nous devrions nous tourner vers l'une ou l'autre de ces explications. Mais nous savons que dans les cercles juifs stricts, on a réellement douté de la sainteté du livre d'*Esther* (§ 6, remarq. 6), qu'ORIGÈNE le nomme le dernier (voir plus bas rem. 2), qu'au quatrième siècle ATHANASE (*Epist. fest. de l'an 365*, op. I, p. 161, édit. Bened.) et GRÉGOIRE DE NAZIANZE († 389. *Carmen*, XXXIII, op. II, 98e édit. Colon.) ne le tenaient pas pour canonique; nous devons donc admettre que le rejet était voulu et provoqué par les opinions de celui qui inspirait Méliton. La fête des Purim, célébrée dans le lointain Orient, avait peine à prendre pied en Palestine. Durant des siècles, on n'y pratiqua pas le jeûne du 13 Adar, selon Esther IX, 31, parce que ce jour était un jour de joie où l'on célébrait l'anniversaire de la victoire de Judas Macchabée sur Nicanor. (1 Macc. VII, 48; cf. R. SMITH. *The Old Testament*, *Lect. VI*, remarq. 10, p. 411). Il n'est donc pas étonnant que les chrétiens n'aient point accepté comme livre sacré cet écrit dont la valeur était mise en doute par les Juifs eux-mêmes. Le rejet semble avoir été assez général. Une exception se rencontre dans les *Jambi ad Seleucum* d'AMPHILOCHIUS, évêque d'Iconie († 395) [*Op. Greg. Naz.*, édit. Colon. 1680, II, 194 sq.; MIGNE, *Patrologia Græca*, XXXVII, 1593 sq.] : « Quelques-uns y ajoutent encore *Esther* » (τούτοις προσεγκρίνουσι τὴν Ἔσθὴρ τινές). La valeur canonique d'*Esther* fut reconnue par son introduction dans le Canon 60 du Concile de Laodicée, et dans les *Canons apostoliques*, canon 85 (*Const. apost.*, ed. Ueltzen, p. 253) par CYRILLE DE JÉRUSALEM (Catéch. IV, 35) et par EPIPHANE (voir DE WETTE-SCHRADER, *Einleitung*, p. 56 et 57).

2. Le Canon d'Origène nous a également été transmis par Eusèbe (H. E., VI, 35). Les renseignements fournis par ce Canon ont été vraisemblablement puisés dans une connaissance de l'original, puisqu'Origène étudiait le texte de l'Ancien Testament selon « la vérité hébraïque ». Il dit que le nombre des livres est de vingt-deux, comme celui des lettres de l'alphabet (δύο καὶ εἴκοσι, ὅσος ὁ ἀριθμὸς τῶν παρ' αὐτοῖς στοιχείων ἐστίν).

Voici la liste des livres avec les noms grecs et hébreux et les explications de ces derniers :

εἰσὶ δὲ αἱ εἴκοσι δύο βίβλοι καθ' Ἑβραίους αἵδε· ἡ παρ' ἡμὶν Γένεσις ἐπιγεγραμμένη, παρὰ δε' Ἑβραίοις ἀπὸ τῆς ἀρχῆς τῆς βιβλιου Βρησιθ, ὅπερ ἐστὶν

ἐν ἀρχῇ· Ἔξοδος, Οὐαλεσμὼθ, ὅπερ ἐστὶ ταῦτα τὰ ὀνόματα· Λευιτικὸν Οὐϊκρά, καὶ ἐκάλεσεν· Ἀριθμοὶ, Ἀμμεσφεκωδείμ· Δευτερονόμιον, Ἔλλε ἀδδεβαρίμ, οὗτοι οἱ λόγοι· Ἰησοῦς υἱὸς Ναυῆ, Ιωσοῦε βεν Νοῦν· Κριταὶ, Ῥοὺθ, παρ᾽αὐτοῖς ἐν ἑνὶ Σωφετίμ· Βασιλειῶν πρώτη, δευτέρα. παρ᾽αὐτοῖς ἓν Σαμουὴλ, ὁ θεόκλητος. Βασιλειῶν τρίτη, τετάρτη ἐν ἑνὶ Οὐαμμέλεχ Δαβίδ, ὅπερ ἐστὶ βασιλεία Δαβίδ. Παραλειπομένων πρῶτον, δεύτερον, ἐν ἑνι Διβρὴ Ἁϊαμιμ, ὅπερ ἐστὶ λόγοι ἡμερῶν Ἔσδρας πρῶτος και δεύτερος ἐν ἑνὶ Ἐζρᾶ, ὅ ἐστι βοηθός· Βιβλος ψαλμῶν, Σέφηρ θιλλίμ· Σολομῶντος παροιμιαι, Μισλὼθ· Εκκλησιαστὴς, Κωέλεθ· ᾆσμα ᾀσμάτων, Σὶρ ἀσσιρίμ· Ἠσαΐας, Ἰεσαϊὰ· Ἱερεμιας σὺν θρήνοις καὶ τῇ ἐπιστολῇ, ἐν ἑνὶ Ἱερεμία· Δανιὴλ, Δανιὴλ· Ἰεζεκιὴλ, Ἰεεσκὴλ· Ἰὼβ, Ἰὼβ· Ἐσθὴρ, Ἐσθὴρ. Ἔξω δε τούτων ἐστὶ τὰ Μακκαβαϊκὰ. ἅπερ ἐπιγέγραπται Σαρβὴθ Σαρβανὲ ἔλ.

Nous avons plusieurs remarques à présenter sur le passage que nous venons de transcrire.

Tout d'abord, nous signalons l'absence des *douze petits prophètes;* elle est certainement causée par la négligence d'Eusèbe ou des copistes. En effet, Origène annonce vingt-deux livres et n'en indique que vingt-et-un. De plus, le *Dodekapropheton* se trouve dans la traduction latine de Rufin (*Orig. édit. Delarue*, II, 529), immédiatement après le *Cantique des Cantiques* (cf. DE WETTE-SCHRADER, Einl. 53). Ensuite, nous constatons qu'Esther est nommé le dernier; nous savons ce que cela signifie. Mais Origène ajoute quelque chose de plus; non seulement il réunit les *Lamentations* au livre de *Jérémie*, mais encore *ἡ ἐπιστολὴ*, c'est-à-dire le livre de *Baruch*. Or voici la question qui se présente : Origène communique-t-il ce que lui ont raconté ses maîtres juifs, ou est-ce par habitude qu'il ajoute *Baruch?* Ceci ne serait pas impossible. Dans ses recherches, Origène prit pour point de départ le texte grec des LXX, et chercha, autant qu'il le put, à y conformer les renseignements fournis par les Juifs. C'est ainsi qu'il procéda dans ses laborieux travaux sur le texte de l'Ancien Testament.

Mais revenons à Baruch. Il n'est pas impossible qu'Origène ait eu un « répondant » juif qui ne se soit pas fait scrupule de considérer *Baruch* comme partie intégrante du livre de Jérémie, si du moins on peut ajouter foi aux *Constitutions apostoliques* qui nous racontent qu'au troisième siècle les Juifs lisaient *Baruch* dans la synagogue à côté des *Lamentations,* au grand jour des Propitiations (*Constitutions apostoliques,* V, 20, p. 124, édit. Ueltzen). Cependant, il ne faut accepter que sous bénéfice d'inventaire ce renseignement complètement isolé. L'auteur est un polémiste passionné; puis il s'agit de savoir de quels Juifs il est ici question. L'usage

de lire *Baruch* peut avoir existé dans quelques synagogues, mais ce livre n'était pas reconnu comme canonique dans les cercles juifs dont l'opinion faisait règle.

Il est vrai que Van Kasteren (cf. *Introd.*, remarq. 3) a essayé d'affaiblir ce témoignage des Pères. Il présente en général la chose comme si les recherches des *Patres* sur le canon n'étaient que de nature scientifique. (Voir ma polémique avec Van Kasteren dans les *Theol. Stud.* 1897, 1898, 1899.) Disons seulement ici qu'Origène déclare que, par la vertu du Saint-Esprit, les auteurs du Nouveau Testament pouvaient discerner le vrai du faux lorsqu'ils se servaient des apocryphes, ce que, ajoute-t-il, il serait téméraire d'affirmer de lui-même (*Theol. Stud.*, 1899, p. 193).

Le mot Ἀμμεσφεκωδεὶμ pour Ἀριθμοὶ est une transcription de חוּמֶשׁ פְּקוּדִים livre des dénombrés, littéralement *cinquième partie*, sous-entendu du Pentateuque, *des dénombrés*. Le nom est tiré de la formule par laquelle on indiquait la force des contingents des tribus (Nomb. I, 21, 23, etc.)

Jérome, docteur de l'Eglise d'Occident, mort en 420, nous a laissé divers renseignements puisés dans ses relations avec ses maîtres juifs. Dans son célèbre *Prologus Galeatus*, il nous donne des éclaircissements sur le canon de l'Ancien Testament en général[3], et dans son commentaire de l'*Ecclésiaste* il montre qu'il connaissait les doutes des savants juifs sur ce livre[4].

3. En 385, Jérôme commença à Bethléem, avec l'aide de savants juifs, sa traduction de la Bible devenue si célèbre dans la suite (*Præf. ad Job*). En 390 parut, comme premier fruit de ce travail, la traduction de *Samuel* et des *Rois*, précédée d'une longue préface. « Hic prologus scripturarum, écrit-il à la fin de la préface, quasi galeatum principium omnibus libris, quos de Hebræo vertimus in Latinum, convenire potest. » De là le nom de *Prologus Galeatus* donné à cette *Præfatio Regnorum*. Voici le passage en entier (voir de Wette-Schrader, *Einleitung*, p. 61, et Bleck-Wellhausen, *Einleitung*, 1878, p. 548 sq.) * : « Viginti et duas esse litteras apud Hebræos Syrorum quoque et Chaldæorum lingua testatur quæ Hebrææ magna ex parte confinis est, nam et ipsi viginti duo ele-

[1] Opp. edit. Vallarsi IX, 453 sq. La préface se rencontre quelquefois dans des éditions autorisées de la Vulgate, non dans les Bibles latines des sociétés bibliques.

menta habent eadem sono sed diversis characteribus. Samaritani etiam Pentateuchum Mosi totidem litteris scriptitant, figuris tantum et apicibus discrepantes. Certumque est Ezram scribam legisque doctorem post capta Hierosolyma et instaurationem templi sub Zorobabel alias litteras reperisse quibus nunc utimur, cum ad illud usque tempus iidem Samaritanorum et Hebræorum characteres fuerint. In libro quoque Numerorum hæc eadem supputatio, sub levitarum ac sacerdotum censu, mystice ostenditur. Et nomen Domini tetragrammaton in quibusdam græcis voluminibus usque hodie antiquis expressum litteris invenimus. Sed et Psalmi XXXVI et CX et CXI et CXVIII et CXXXXIV quanquam diverso scribantur metro tamen ejusdem numeri texuntur alphabeto. Et Hieremiæ Lamentationes et oratio ejus, Salomonis quoque in fine Proverbia ab eo loco in quo ait : Mulierem fortem quis inveniet — iisdem alphabetis vel incisionibus supputantur. Porro quinque litteræ duplices apud eos sunt, caph, mem, nun, pe, sade : aliter enim per has scribunt principia meditatesque verborum, aliter fines. Unde et quinque a plerisque libri duplices æstimantur, Samuhel, Malachim, Dabre-iamin, Ezras, Hieremias cum Cinoth, i. e. Lamentationibus suis. Quomodo igitur viginti duo elementa sunt per quæ scribimus Hebraice omne quod loquimur, et eorum initiis vox humana comprehenditur, ita viginti duo volumina supputantur quibus, quasi litteris et exordiis in Dei doctrina, tenera adhuc et lactans viri justi eruditur infantia. Primus apud eos liber, vocatur *Bresith*, quem nos Genesim dicimus. Secundus *Hellesmoth* qui Exodus apellatur. Tertius *Vaiecra* i. e. Leviticus. Quartus *Vaiedabber*, quem Numeros vocamus. Quintus *Addabarim*, qui Deuteronomium prænotatur. Hi sunt quinque libri Mosi quos proprie *Thorath*, i. e. legem appellant. Secundum *Prophetarum* ordinem faciunt et incipiunt ab Hiesu filio Nave, qui apud eos *Josue ben Nun* dicitur. Deinde subtexunt *Sophetim* i. e. Judicum librum, et in eundem compingunt *Ruth*, quia in diebus judicum facta narratur historia. Tertius sequitur *Samuhel*, quem nos Regnorum primum et secundum dicimus. Quartus *Malachim* i. e. Regum, qui tertio et quarto Regnorum volumine continetur; meliusque multo est Malachim i. e. regum quam Malachoth, i. e. regnorum dicere, non enim multa gentium regna describit sed unius Israelitici populi qui tribubus duodecim continetur. Quintus *Esaias*, sextus *Hieremias*, septimus *Hiezecihel*, octavus liber Duodecim Prophetarum, qui apud illos vocatur *Thareasar*. Tertius

ordo *Hagiographa* possidet. Et primus liber incipit a *Job*. Secundus a *David*, quem quinque incisionibus et uno Psalmorum volumine comprehendunt. Tertius est *Solomon*, tres libros habens : Proverbia quæ illi parabolas i. e. *Masaloth* appellant et Ecclesiasten i. e. *Accoeleth* et *Canticum* canticorum quem titulo *Sir-assirim* prænotant. Sextus est *Danihel*. Septimus *Dabre-iamin* i. e. Verba dierum, quod significantius chronicon totius divinæ historiæ possumus appellare; qui liber apud nos Paralipomenon primus et secundus inscribitur. Octavus *Ezras*, qui et ipse similiter apud Græcos et Latinos in duos libros divisus est. Nonus *Esther*. Atque ita fiunt pariter veteris legis libri viginti duo i. e. *Mosi* quinque, *Prophetarum* octo, *Hagiographorum* novem. Quanquam nonnulli Ruth et Cinoth inter Hagiographa scriptitent et libros hos in suo putent numero supputandos, ac per hoc esse priscæ legis libros viginti quatuor; quos sub numero viginti quatuor seniorum Apocalypsis Johannis [cap. IV, 4 sq.] inducit adorantes agnum et coronas suas prostratis vultibus offerentes — stantibus coram quatuor animalibus oculatis et retro et ante, i. e. in præteritum et in futurum respicientibus et indefessa voce clamantibus : sanctus, sanctus, sanctus Dominus Deus omnipotens qui erat et qui est et qui futurus est. Hic prologus scripturarum quasi galeatum principium omnibus libris quos de Hebræo vertimus in Latinum convenire potest, ut scire valeamus, quicquid extra hos est inter apocrypha seponendum. Igitur Sapientia quæ vulgo Solomonis inscribitur et Hiesu filii Sirach liber et Judith et Tobias et Pastor non sunt in canone. Machabæorum primum librum Hebraicum reperi, secundus Græcus est, quod ex ipsa quoque phrasi probari potest, » etc.

Ce que Jérôme nous communique sur l'alphabet hébreu doit expliquer le nombre vingt-deux et mettre en lumière qu'il y a cinq livres doubles : *Samuel*, *Rois*, *Chroniques*, *Esdras-Néhémie*, *Jérémie-Lamentations*, comme il y a cinq lettres à double forme : (דסוקיץ). En général, il rapporte fidèlement les opinions juives, surtout la tripartition du Canon ; il n'y a que de très petites divergences quant à l'ordre des livres : Esther est nommé le dernier. Le nombre 24 n'est pas inconnu à Jérôme. « Quelques-uns veulent placer *Ruth* et les *Lamentations* au nombre des Hagriographes, et les compter séparément, » dit-il. Si nous laissions à ces paroles toute leur valeur, il en résulterait que ce n'est qu'à l'époque de Jérôme que parut l'ordre des livres de nos bibles hébraïques. (Kuenen, *H. K. O.* III, 450, remarq. 8, et plus haut § 1, remarq. 12).

L'homme qui pensait que l'Apocalypse « inducit » les vingt-quatre livres « sub numero viginti quatuor seniorum, adorantes agnum et coronas suas prostratis vultibus offerentes, » est sans doute celui qui a appris à Jérôme que quelques-uns seulement comptaient ainsi. Ce passage ne permet de dire que ceci, que le nombre vingt-quatre n'a pas été inconnu à Jérôme, et qu'un Juif légèrement influencé par les Alexandrins, lui a donné des explications à ce sujet; mais le témoignage de la *Baraitha* dans *Baba Bathra*, fol. 14b. 15a interdit de considérer cette opinion comme née à l'époque de Jérôme. (Voir § 6, remarq. 2, et § 11, remarq. 2.) Au reste, plus tard, Jérôme fut plus exactement informé de ces choses (in *Danielem*, cf. § 11, remarq. 2). Il met au rang des apocryphes la *Sapience de Salomon*, *Jésus ben Sirach*, *Judith*, *Tobie*, le *Pasteur* et les *Macchabées* dont il a connu le 1er livre dans le texte hébreu. A côté du *Prologus Galeatus* très explicite, les renseignements de l'*Epistola 53 ad Paulinum* sont moins exacts. (*Opp. edit. Villarsi*, I, p. 268, § 8, col. 274-277. KUENEN, *H. K. O.*, III, 418.)

4. « Aiunt Hebraei, quum inter cetera scripta Solomonis quæ antiquata sunt nec in memoria duraverunt et hic liber oblitterandus videretur, eo quod vanas Dei assereret creaturas et totum putaret esse pro nihilo et cibum et potum et delicias transeuntes præferret omnibus, ex hoc uno capitulo meruisse auctoritatem ut in divinorum voluminum numero poneretur, quod totam disputationem suam et omnem catalogum hac quasi ἀνακεφαλαιώσει coarctaverit et dixerit finem sermonum suorum esse auditu promptissimum nec aliquid in se habere difficile, ut scilicet Deum timeamus et ejus præcepta faciamus. » (*Commentaire sur l'Ecclésiaste* XII, 13, 14; *Opp. edit. Villarsi*, III, 496). Ainsi l'Ecclésiaste n'aurait pas été accepté à cause de son contenu; mais c'est par amour pour sa conclusion qu'il fut considéré comme digne d'être placé « in divinorum voluminum numero. » Cela est conforme à la substance des renseignements talmudiques. (Voir *Schabbath*, fol. 30ab et § 6, remarq. 5.)

De l'étude à laquelle nous venons de nous livrer dans ce paragraphe, nous pouvons conclure que d'après les Pères de l'Eglise le livre d'*Esther* n'était pas accepté partout dans les cercles juifs et que des savants chrétiens, comme Jérôme, ont connu les doutes soulevés par l'*Ecclésiaste*[5].

5. Ce que nous venons d'avancer est suffisamment démontré. Si nous écrivions une histoire de l'Ancien Testament dans l'Eglise chrétienne, nous montrerions que ces recherches des savants chrétiens dans le monde juif sont restées sans influence durable. ORIGÈNE lui-même est inconséquent. (Voir DE WETTE-SCHRADER, *Einleitung*, p. 53a.) De même Jérôme: par l'histoire de sa célèbre traduction, nous savons qu'il fait des concessions aux coutumes de l'Eglise chrétienne. En général, on était pourtant plus sévère en Orient qu'en Occident. Ainsi au Synode de Laodicée (entre 360 et 370) les apocryphes de l'Ancien Testament furent rejetés, tandis qu'ils reçurent comme une sanction ecclésiastique des conciles d'Hippone (393) et de Carthage (397). (Voir notre *Introduction* et l'ouvrage du prof. CRAMER, *De Kanon der H. S. in de Eerste Vier Eeuwen*, Amsterdam, 1883, p. 49.)

Il faut observer que les Nestoriens ne reconnaissaient l'autorité canonique ni d'*Esther*, ni du Chroniqueur (*Chroniques*, *Esdras*, *Néhémie*). (Voir NÖLDEKE, *Zeitschrift der deutschen Morgenland-Gesellschafft* XXXII, 1878, p. 587; XXXV, 1881, p. 496.) A l'origine, les *Chroniques* manquaient dans la Peschito, et ce n'est que plus tard qu'on a introduit dans cette bible syriaque un targum juif de ce livre, lequel targum ne fut pas accepté partout. Le Canon nestorien repose sur la doctrine de Théodore de Mopsueste*, qui a combattu la canonicité des *Chroniques*, d'*Esdras*, de *Néhémie*, d'*Esther* et de *Job*. Il est remarquable que les Nestoriens, tandis qu'ils restreignaient ainsi le Canon, aient admis l'autorité canonique de *Jésus ben Sirach* et des additions apocryphes au livre de *Daniel*, contrairement à l'esprit du Synode de Laodicée. (BUHL, *o. c.*, p. 52.)

* Voir KIHN, *Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus als Exegeten*, 1880, p. 65, 67 sq.

LA DIALECTIQUE DE SCHLEIERMACHER

PAR

D. TISSOT [1]

D. *Le sentiment* [2]. — « Nun haben wir den transcendentalen Grund nur in der relativen Identität des Denkens und Wollens, nämlich im Gefühl [3]. » Telle est la thèse de notre sujet [4].

Nous avons vu que le savoir et le vouloir n'atteignent l'absolu que d'une manière indirecte, sans pouvoir le saisir réellement. Mais il est une autre forme de notre vie spirituelle qui exécute ce dont le savoir et le vouloir ne sont pas

[1] *Revue de théologie et de philosophie*, mars 1900, p. 156-167 ; juillet, p. 294-301, et novembre, p. 521-543.

Ainsi que cela a été dit dans le précédent numéro, M. Tissot étant mort sans avoir pu achever d'écrire son analyse de la *Dialectique* de Schleiermacher, c'est nous qui rédigeons ce dernier article, en utilisant pour cela les notes laissées par M. Tissot. (Ph. B.)

[2] Ce chapitre (voir le plan général de cette étude indiqué au haut de la page 295) correspond à ceux qui sont intitulés : A. *Savoir* (p. 295) ; B. *Juger* (p. 521) ; et C. *Vouloir* (p. 534). — Les rubriques, malencontreusement désignées par A, B, C, aux pages 537 et 538, sont d'un ordre subordonné et eussent dû porter les petites initiales α, β, γ. Enfin, au lieu des titres en lettres grasses, qui se lisent p. 539 et 540, il fallait aussi des subdivisions secondaires, continuant la série dont il vient d'être question, savoir : δ) *Dieu et le monde*. — ε) *L'idée de Dieu et l'idée du monde, pour le savoir et pour le vouloir de l'homme.*

[3] L. Jonas : *Op. cit.*, § 215.

[4] C'est ici que s'arrête le manuscrit de M. Tissot. Nous avons tenu à respecter ces quelques lignes, témoignage de sa vaillance à travailler jusqu'à la dernière heure.

capables : c'est le sentiment (Gefühl). La nature de ce dernier offre, en effet, avec l'absolu, certaines analogies, certaines affinités qui lui permettent de le saisir. D'abord, le sentiment présente ce caractère de ne pas savoir objectiver, c'est-à-dire de ne pas savoir se distinguer soi-même de son objet, mais de demeurer en quelque sorte confondu avec lui. Puis, au lieu de s'imposer à l'objet, le sentiment se laisse remplir, absorber par lui ; par cette fonction-là de son esprit, l'homme se livre donc à l'absolu, en se dépouillant de son propre moi. En troisième lieu, tandis que le savoir et le vouloir apportent partout avec eux et imposent à l'objet sur lequel ils s'exercent les déterminations, différenciations, oppositions et, du même coup, l'objectivation et la relativité, — le sentiment, au contraire, n'analyse point son objet, il lui faut le posséder tout entier, sinon il estimerait ne pas le posséder du tout. Enfin, le savoir et le vouloir sont opposés entre eux, comme deux activités distinctes, ce qui suffirait déjà pour rendre impossible que ni l'une ni l'autre puisse embrasser l'absolu ; mais, le sentiment, lui, est l'unité négative du savoir et du vouloir, le fond (Grund) commun où ils se pénètrent et où leur opposition disparaît dans l'identité ; il est, en un mot, — d'une façon analogue à l'absolu, — unité, indifférence absolue à toute détermination particulière. Pour tous ces motifs, le sentiment constitue la seule forme subjective dans laquelle l'absolu puisse être pleinement saisi ; c'est là, estime Schleiermacher, le plus haut degré de notre vie spirituelle.

Pour prévenir une confusion fâcheuse, remarquons qu'il faut bien se garder de voir dans le sentiment de l'absolu une perception sensible (Empfindung) : Dieu n'est pas, cela va sans dire, de ces « choses » que nos sens perçoivent.

A qui, malgré cette explication, objecterait que, loin de marquer le point culminant de la vie de l'esprit, le sentiment en est le degré le plus inférieur, Schleiermacher répond qu'en effet le premier et le plus bas degré du développement psychologique est un état de sentiment (Gefühlzustand), antérieur à l'apparition de la pensée et de la volonté ; mais ce

sentiment primitif est tout autre chose que le sentiment spirituel capable de saisir l'absolu ; cette forme-ci de la conscience ne s'épanouit qu'après qu'a eu lieu l'éveil de la pensée ; c'est une identité résultant non point de ce que les distinctions n'existent *pas encore*, mais de ce qu'elles *ne sont plus*.

Schleiermacher ne se borne pas à cette remarque toute générale ; il a décrit avec soin (notamment dans l'introduction de sa Dogmatique [1]) la série des phases selon lesquelles le sentiment se développe. Le premier degré est celui qu'on peut appeler la vague *conscience animale* (das thierartig verworrene Selbstbewusstsein) : terme qui ne doit pas être pris au pied de la lettre, car, dès son point de départ, l'homme est autre chose que le pur animal, bien qu'il ne s'en distingue guère tout d'abord. A ce stage de développement, que nous constatons chez l'enfant tant qu'il ne parle pas, et qui réapparaît chez nous dans l'état de rêve (intermédiaire entre le plein sommeil et la veille), le sentiment se confond avec la simple intuition (Anschauung). Mais bientôt l'esprit se développe ; il se pose à titre de *moi* et se distingue de la nature ; ainsi surgit la dualité de la pensée et de l'être, de l'idéal et du réel. Tout l'ensemble des sentiments qui se produisent dans ce domaine du particulier, de l'opposition et des conflits qui y sont inhérents, constitue ce qu'on peut appeler la *conscience sensible* (das sinnliche Selbstbewusstsein). Or l'esprit ne saurait en demeurer là; il est unité en vertu de sa nature même ; il tend donc à la disparition des oppositions, et c'est à ce but qu'il touche dans ce rapport de lui-même à lui-même qui est la conscience de soi proprement dite, la *conscience spirituelle* (das obere Selbstbewusstsein).

Néanmoins, ici encore, il y a pour nous matière à analyse. La conscience de soi peut se produire de diverses façons ; il y a pour le moi deux manières de se connaître en se prenant pour objet : soit qu'il se considère dans l'une de ses déterminations spéciales, — et il a alors de lui-même une *conscience*

[1] Voir l'exact et clair résumé qu'en a donné M. le prof. L. Emery, dans sa thèse : L'*Introduction à la dogmatique de Schleiermacher*. — (Lausanne, 1885.)

empirique ; soit que, faisant abstraction de toute détermination particulière, il se considère dans son essence générale, — et il arrive ainsi à la *conscience pure* ou *abstraite*. Il est clair que l'unité n'est pas atteinte par la conscience empirique : puisque celle-ci s'attache à *une* détermination existant entre plusieurs. Mais avec la conscience abstraite on pourrait se figurer parvenu à l'unité ; il n'en est rien toutefois : le procédé même de l'abstraction implique qu'on sépare quelque chose d'une totalité, qui subsiste en face de l'abstrait et s'y oppose ; d'ailleurs, du seul fait que le moi se connaît, il résulte qu'il y a en lui dédoublement, opposition intérieure entre le moi connu et le moi connaissant. Ainsi, pas plus sous la seconde que sous la première des deux formes qu'elle peut revêtir, la *conscience réfléchie ou objectivée* (reflektirtes oder gegenständliches Bewusstsein) ne parvient vraiment à l'unité. Celle-ci ne peut être atteinte qu'à la condition que la concience s'élève à un état supérieur à la réflexion et à l'objectivation, état que notre auteur appelle *conscience immédiate* (unmittelbares Selbstbewusstsein), parce que, ici, toute borne disparaît, le moi ne se saisissant plus en opposition avec le monde extérieur, ni même avec son propre contenu, mais dans son unité immédiate avec ce dernier. C'est cet état de la conscience délivrée de toute objectivité, soit interne, soit externe, que Schleiermacher entend désigner quand il emploie, au sens supérieur du mot, le terme de *sentiment* (Gefühl).

Précisons la place que ce « sentiment » ou « conscience immédiate » occupe dans la vie spirituelle de l'homme. Cette vie constituant une série cohérente d'état, il ne peut manquer d'exister, en nous, un lien entre la pensée et la volonté, un état où celle-ci cesse pour faire place à celle-là ou vice-versa, un point de transition où pensée et volonté doivent se confondre dans l'identité. Quand nous pensons, c'est l'être des choses qui se pose en nous (s'impose à nous) ; quand nous voulons, c'est notre être qui se pose dans les choses (s'impose aux choses) ; dans le sentiment, il n'y a ni l'un ni l'autre de ces deux mouvements, mais seulement concience immédiate.

Le sentiment est ainsi négation de la pensée et de la volonté effectives (wirklich), de la pensée et de la volonté en acte, mais non point, cela va sans dire, de la pensée et de la volonté en puissance. Au reste, si le sentiment était absolument dégagé de toute pensée effective, il serait inconscient, et dès lors n'appartiendrait plus au domaine spirituel. Tel n'est point le cas de ce sentiment, du degré supérieur, qui mérite d'être défini « conscience immédiate ». C'est dire que, de fait, ce sentiment porte toujours avec lui quelque trace de pensée et de volonté, et que, par conséquent, il ne faut pas prendre au sens rigoureux la description que nous en avons faite comme de l'unité immédiate, de l'indifférence de la pensée et de la volonté ; cette indifférence, cette unité ne sont que relatives et non absolues. En outre, comme il n'y a jamais pensée sans quelque vouloir, ni vouloir sans quelque pensée, il est évident que le sentiment, — qui est unité de la pensée avec la volonté, — se trouve toujours accompagner soit l'une soit l'autre de ces fonctions de l'esprit.

Le sentiment doit nécessairement subir l'influence de ce qui s'y trouve ainsi associé, et, puisque dans la pensée, — qui tire son contenu du dehors, — l'esprit se montre dépendant, le sentiment accompagnant la pensée sera un sentiment de dépendance ; tandis que le sentiment accompagnant la volonté, — laquelle tire son contenu du dedans de l'esprit, — sera un sentiment de liberté.

Nous n'avons jamais un sentiment d'absolue liberté ; nous ne pourrions l'éprouver que par rapport à quelque chose que l'esprit produirait entièrement par lui-même, ou que, du moins, nous serions en état de transformer d'une façon complète et radicale. Ce cas ne se présente jamais : notre liberté, notre activité spontanée (Selbstthätigkeit), — ces deux notions sont synonymes pour Schleiermacher, — s'exerce toujours sur quelque chose de donné, qui lui résiste plus ou moins. Sans être absolue, notre liberté n'est, d'autre part, jamais réduite à rien dans les relations que nous soutenons avec les choses, car nous avons toujours quelque pouvoir

à exercer sur elles ; même cet ensemble des choses, qui s'appelle « le monde », ne saurait nous inspirer un sentiment d'absolue dépendance, puisque, étant partie intégrante du monde, nous contribuons à le constituer.

D'autre part, il ne peut y avoir sentiment de dépendance absolue pour un esprit, ni à l'égard de quelque être déterminé, puisque tout être déterminé en suppose, à côté de soi, un ou plusieurs, dont il dépend plus ou moins lui-même ; ni à l'égard de la totalité des êtres déterminés, cette totalité embrassant celui-là même sur qui s'exerce la dépendance, laquelle, dès lors, ne peut être complète. Entre le monde et nous il y a donc toujours à quelque degré échange d'action, réciprocité, et, par conséquent, mélange du sentiment de dépendance et de celui de liberté. Le seul être qui puisse susciter en nous le sentiment d'absolue dépendance, c'est celui à qui est inhérente l'impossibilité de se trouver déterminé, ni de subir aucune influence, — celui qui ne contient en soi nulle différenciation, nulle opposition, — être immédiat, toujours semblable à lui-même, indifférence complète, — en un mot : l'absolu, Dieu.

Nous avions constaté plus haut que la seule forme de notre vie spirituelle où l'absolu puisse se trouver immédiatement présent est le sentiment : nous venons d'apprendre quel est le caractère propre de ce sentiment par lequel la divinité nous devient saisissable : il est sentiment d'absolue dépendance. Ce sentiment étant le seul rapport direct possible entre l'homme et Dieu, on comprend que c'est en lui, et en lui uniquement, que, selon Schleiermacher, consiste la religion. En dehors de ce sentiment-là l'homme peut se figurer qu'il atteint la divinité, il ne l'atteint pas réellement tant qu'il éprouve encore quelque sentiment de sa liberté ; il n'est religieux qu'en tant que, se retirant dans le calme de sa conscience immédiate, il se livre au sentiment de la dépendance absolue de tout son être. Il ne faut pas oublier, d'ailleurs, que si ce sentiment anéantit d'une façon complète la liberté de l'homme, — qui n'a point d'indépendance vis-à-vis de la divinité, qui ne peut pas agir sur elle, — le senti-

ment religieux établit en même temps l'absolue dépendance du monde tout entier à l'égard de Dieu.

La *dogmatique* n'est autre chose que la science du sentiment d'absolue dépendance, la science qui tire son contenu de ce sentiment, par le moyen de l'analyse, méthode inhérente à toute science. Il y a dans ce sentiment un côté, si l'on peut ainsi dire, qui résiste à l'analyse : le côté de Dieu, de l'absolu, de qui l'homme se sent dépendre. Mais il y a lieu, d'autre part, à étudier le monde et ses diverses parties essentielles au point de vue de leurs relations avec Dieu, et de faire voir que rien en tout cela n'existe qui soit contraire à notre sentiment religieux d'absolue dépendance, pas même le mal (Uebel), ni le péché (das Böse). En outre, le sujet religieux lui-même ne pouvant jamais être pur sentiment, à l'exclusion de toute pensée et de toute volonté, se trouve toujours renfermer certains éléments de détermination ; la conscience de Dieu, le sentiment religieux d'absolue dépendance s'associe toujours en nous à des états de la conscience sensible, en sorte qu'il ne se présente point à l'état parfait et immuable.

Conclusion ; sur les rapports de la philosophie et de la religion. Le principe de la philosophie est le savoir ; celui de la religion est le sentiment ; or, tandis que le sentiment peut directement saisir l'absolu, le savoir ne s'y rapporte jamais qu'indirectement. Il semble résulter de là que la religion soit supérieure à la philosophie ; il n'en est cependant point ainsi, déclare Schleiermacher, qui professe non seulement que ces deux manifestations de notre vie spirituelle n'ont point à entrer en conflit l'une avec l'autre, mais encore qu'il n'y a pas lieu de revendiquer pour celle-ci ou pour celle-là la prééminence à l'égard de l'autre. La religion, en effet, ne sort jamais d'un certain état d'imperfection ; l'intuition (Anschauung) de Dieu ne se dégage pas avec une pureté absolue, mais est toujours accompagnée de certains éléments symboliques, ne se rapportant qu'indirectement, insuffisamment, à

l'absolu. D'autre part, quand la spéculation philosophique attaque, comme inadéquates, les idées théologiques, produits de la conscience chrétienne, elle fait tort à ces dernières, en les isolant les unes des autres pour les critiquer une à une, alors que leur vérité réside dans l'organisme qu'elles forment toutes ensemble ; d'ailleurs, les idées et les expressions que la philosophie, à son tour, emploie pour désigner l'Etre suprême, sont inadéquates elles aussi, pour autant du moins qu'elles ne se contentent pas de demeurer purement négatives.

Religion et philosophie ne sont donc point subordonnées l'une à l'autre ; mais elles ont à se compléter mutuellement. La philosophie, elle, n'a pas de relation directe et positive avec l'absolu ; car elle a pour champ ce qui peut être connu, et l'absolu ne le saurait être, puisqu'il ne se peut déterminer. Tout ce que la philosophie peut établir sur ce sujet est négatif ; elle peut arriver à déclarer que l'absolu est l'inconnaissable, la négation de toutes les déterminations saisissables au savoir. On pourrait dire, en d'autres termes, que la philosophie ne se rapporte à l'absolu que par voie indirecte, par l'intermédiaire de l'idée du savoir et du vouloir : elle ne trouve l'absolu que dans quelque chose d'autre que lui-même ; et tout l'effort de la philosophie est précisément de dégager l'absolu de ces intermédiaires où elle le rencontre. La religion, elle, se rapporte directement à l'absolu, et c'est là son avantage sur la philosophie ; mais, nous l'avons dit, la conscience de Dieu ne va jamais en nous sans quelque accompagnement de la conscience sensible : dans le sentiment que nous avons de l'absolu, nous nous sentons aussi nous-mêmes ; en sorte que la religion n'est jamais entièrement dégagée de ce qui en est la négation, parce qu'il la limite.

Pas de guerre entre la religion et la philosophie, pas même de rivalité entre elles, mais respect mutuel et alliance, car ce sont là deux formes de la vie de l'esprit qui ne peuvent se demeurer mutuellement indifférentes, puisqu'elles ont toutes deux affaire, quoique de façon différente, au même

absolu, — telle est la conclusion de Schleiermacher. « Je ne suis, écrit-il, ni de ceux qui renoncent à soutenir la vérité de la religion chrétienne, ni de ceux qui désespèrent de la liberté de l'esprit sentant, pensant et voulant.[1] »

[1] Signalons à l'attention du lecteur un ouvrage récemment paru, et dont on n'a pu tenir compte dans le travail ci-dessus: *Die Entwicklung des Religionsbegriffs bei Schleiermacher*, von EUGEN HUBER. (Studien zur Geschichte der Theol. u. der Kirche, hrsggb. von Bonwetsch u. Seeberg. — Leipzig. Dietrich. 1901.) Dans ce volume, qui suit avec beaucoup de soin, à travers les diverses rédactions successives des ouvrages de Schleiermacher, l'évolution de ses idées concernant la religion, se trouvent en particulier trente pages (p. 165-195) consacrées à la dialectique. PH. B.

RELIGION, CHRISTIANISME, THÉOLOGIE

PAR

PAUL CHAPUIS

SECOND ARTICLE [1]

Les dernières pages de notre précédent article ont touché à la religion chrétienne. Au travers de dix-neuf siècles, celle-ci a enfanté mille formes diverses et produit des répercussions infinies. Les unes sont sublimes ou simplement encourageantes pour la foi, quant aux autres on ne sait s'il faut en rire ou en pleurer; en tous cas, il en est quelques-unes, et non des moins retentissantes, dont on doit simplement rougir. Mais qu'est-ce que la religion chrétienne? A cette question, cent fois posée, on a donné cent réponses, et pour la plupart ces réponses ont toutes leur justesse. Le premier théologien qui surgit dans l'Eglise, premier par la date et le génie, Paul de Tarse, un penseur imprégné des catégories juives et qui, vers la fin de sa carrière, semble toucher à la spéculation hellénique, voyait dans l'Evangile la religion ou la prédication de la croix. Toutes les figures, toutes les splendeurs pâlissaient à ses yeux devant le Christ crucifié, résumé de la sagesse divine et de la folie divine aussi [2]. Pour Paul, pour son expérience religieuse, cette croix, qu'il n'a pas peu contribué à transformer en symbole d'espérance,

[1] Voir pour le premier article la livraison de mars 1901.

[2] 1 Cor. I, 18, 23; II, 24.

avait résolu toutes les contradictions de la vie et de la mort. Sur ces traces d'autres ont marché et au travers des siècles nombre d'esprits, et de grands esprits, ont parlé du christianisme comme de la religion de la Rédemption ou de celle du péché ou encore de la grâce. Ces trois représentations sont identiques; elles ont un même centre. Ce sont les rayons qui tombent de la croix du Calvaire et l'on voit, sans que nous insistions, la part de vérité que renferment ces formules. Mais toutes, si on les envisageait comme définitives, celle de l'apôtre Paul comprise, paraissent exclusives et trop spécialement dogmatiques. Leur intérêt est de rendre d'une façon très parlante un côté de l'espérance chrétienne. Mais on se souviendra que chez les créateurs de la formule, cette expérience est elle-même moulée dans une représentation qui s'inspire ici de catégories juives, ailleurs de catégories juridiques de l'âge médiéval. Une analyse un peu rigoureuse trouvera ces définitions insuffisantes, incomplètes même. En disant cela, je n'entends point nier qu'à un certain moment de l'évolution chrétienne, dans la période essentiellement dogmatique, la plus longue de toutes jusqu'ici, ces formules n'aient excellemment rendu les pensées et les sentiments qu'on range généralement sous le nom de christianisme. Mais, si l'on remonte à la première apparition du phénomène chrétien, au créateur de l'Evangile, je doute que ces définitions donnent une image exacte de ce que Jésus lui-même entendait par « la bonne nouvelle de Dieu [1] » qui fut le centre de sa prédication et qu'il a concentrée dans la figure du Royaume de Dieu.

Sans entrer dans des détails surabondants [2], on voudra bien remarquer que chez Jésus la pensée de sa mort et surtout celle de sa mort libératrice, n'occupe dans son témoignage qu'une place fort restreinte. Cette pensée surtout, pres-

[1] Marc I, 14, d'après le Novum Testamentum, texte Nestle. Stuttgart 1898.

[2] Voyez Paul Wernle, *Die Anfänge unserer Religion*. 1 vol. Mohr (Tubingue) 1901. On trouvera dans cet ouvrage, qui se distingue par d'éminentes qualités historiques, une caractéristique à la fois originale et réaliste de l'enseignement de Jésus (p. 23-71).

sentiment d'abord, certitude ensuite, n'a surgi qu'à la fin du ministère, alors que l'œuvre du Nazaréen possédait déjà tous les éléments essentiels qui constituent la religion chrétienne. Au risque de heurter les sentiments de quelques-uns de mes lecteurs, j'irai même plus loin : l'œuvre de Jésus de Nazareth, la religion qu'il a fondée, pourrait subsister et se comprendre, à ses propres yeux, sans que sa mort se fût produite dans les conditions connues. S'il a pu l'envisager comme une nécessité divine et salutaire, qui établirait solidement son influence[1], la prédication primitive du Royaume n'avait pas placé cet article en tête de son programme, elle en avait fait moins encore le résumé ou la synthèse de l'œuvre de Christ. L'histoire nous montre que ce fut Paul, et non Jésus, qui a été le créateur de cette haute pensée. Comme en témoigne la tradition évangélique, les impressions terrifiantes produites sur les disciples par une catastrophe aussi dramatique qu'inattendue de leur part, ont du coup rattaché le christianisme primitif à la mort du Christ comme à sa pierre angulaire. Lorsque Paul, de son côté, eut personnellement résolu le scandale de la croix en cette divine folie, qui devient pour la foi sagesse et puissance de Dieu, cette croix prit dans l'évangile paulinien la première place et le premier rang. Sur elle s'est greffée dès lors une conception de l'Evangile qui a fait de cette croix le centre même de l'Evangile. Elle fut érigée en symbole chrétien, le plus riche et le plus sublime, plus encore, en doctrine typique et primordiale qui peut-être a fait oublier pour une part la nature de l'Evangile lui-même. Ainsi on peut fort bien comprendre que cette définition incomplète ait dominé la religion chrétienne depuis les jours de Paul jusqu'à l'aurore du dix-neuvième siècle. Peut-être pèse-t-elle encore sur nous pour une large part. En un mot elle est la caractéristique très nette et très expressive de toute la période dogmatique qu'a traversée la religion chrétienne. Au temps où l'on concevait l'Evangile avant tout

[1] Marc XIV, 24.

comme un ensemble de doctrines, cette définition doctrinale est pleinement compréhensible et justifiée[1].

Le théologien Albert Ritschl nous paraît celui qui, de tous les historiens, a eu la conscience la plus claire de cette lacune et de cette insuffisance. Appuyé sur de grandioses études historiques, qui sont la gloire de sa vie, il a cru trouver la notion centrale, essentielle de la religion chrétienne et de sa théologie dans l'idée du Royaume de Dieu qui joue, en effet, un rôle si capital dans les représentations et l'enseignement du Maître[2]. Partant de là, Ritschl distingue historiquement deux conceptions du christianisme. L'une a pour trait caractéristique de fuir le monde pour gagner le salut; elle essaie de sortir des conditions de la vie mondiale et surtout de s'en séparer. L'idéal monastique est son idéal. Cette tendance a deux représentants principaux. Tout d'abord le catholicisme, dont le caractère spécifique est précisément de placer son idéal de la perfection chrétienne dans la vie monastique. On s'étonnera au premier abord d'entendre parler du piétisme comme du second type de la catégorie. Selon Ritschl, le piétisme, en ses diverses formes, n'est pas autre chose qu'un retour au monachisme sous la figure protestante. On n'objectera pas l'antithèse qui existe entre catholicisme et piétisme. En fait, cette opposition n'est qu'une opposition apparente. Les deux courants ont une conception sensiblement identique de l'idéal chrétien.

A entendre le docteur de Göttingue, qui appuie son opinion de solides quoique encore incomplètes recherches historiques, le piétisme ne serait nullement, comme le pense l'opinion courante, d'origine protestante, mais d'origine catholique. François d'Assise en fut le père et sa postérité s'est continuée par les ordres tertiaires jusqu'au seizième siècle.

[1] Au moment où nous achevions le présent article a paru un livre de *Harnack* : Das Wesen des Christenthums, qui expose le sujet au point de vue historique.

[2] Ritschl A, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und von der Versöhnung*. 3 vol. — *Geschichte des Pietismus*. 3 vol. — Wegener A., *Ritschl's Idee des Reiches Gottes im Licht der Geschichte*. Leipzig 1898.

Le piétisme est au fond de toutes les tendances des anabaptistes et des illuminés, et d'après Ritschl, ce serait essentiellement par le canal du calvinisme que l'allure piétiste se serait greffée sur le mouvement protestant[1] qui, lui-même, possède authentiquement d'autres inspirations. Ces dernières conclusions ont encore à cette heure des appuis insuffisants, mais on ne peut nier qu'elles expliqueraient fort bien la marche de l'évolution religieuse au sein du calvinisme, y compris la tendance authentiquement calviniste du professeur Kuyper, d'Amsterdam, présentement premier ministre de Sa gracieuse Majesté la reine Wilhelmine.

L'autre conception, qui serait en fait l'authentique conception protestante et du coup l'authentique conception chrétienne, est en somme l'antithèse de la première. Loin de fuir le monde ou de s'en séparer, elle se tient dans le monde comme le levain dans la pâte et, avec l'aide de Dieu, enseigne à le dominer et à triompher des obstacles que présente ce monde.

Cette façon d'envisager la piété chrétienne est sensiblement plus rapprochée de celle de Jésus lui-même que des conceptions postérieures issues de l'apôtre Paul. En tout cas,

[1] Ritschl se proposait primitivement d'établir le bien fondé de sa thèse en étudiant de près le piétisme syncrétiste du dix-neuvieme siècle. Malheureusement, il s'est borné à la description du piétisme dans l'Eglise luthérienne et de la même tendance dans l'Eglise réformée (Hollande, Allemagne et Suisse allemande). La conclusion de l'œuvre devait être (*Gesch. des Pietismus*, Vol. I, préface, 1880) l'étude du syncrétisme piétiste, tel qu'il apparaît dans l'Eglise de la Suisse française au dix-neuvième siècle. L'historien a renoncé en 1886 à son entreprise, qui eût été du plus haut intérêt, surtout pour nos pays, et eût donné la démonstration d'une thèse dont les faits proclament de plus en plus la justesse. Dans la préface du troisième volume de son ouvrage, Ritschl motive ainsi la modification de son projet primitif : « L'exposé du piétisme au dix-neuvième siècle, que j'avais primitivement fait rentrer dans mon plan, n'est pas réalisable par moi. Car dans ce siècle la tendance n'a pas achevé son cycle, et pour cette raison elle ne peut faire l'objet d'une étude réellement historique. » Ces motifs sont respectables, s'ils ne sont pas contraignants à mes yeux, car à défaut d'histoire au sens absolu, l'étude du savant maître eût été propre à servir de leçon et de garde-à-vous aux générations contemporaines, à celles surtout de la Suisse française et même de la France protestante.

malgré ses lacunes possibles, elle correspond admirablement au sentiment religieux de Ritschl lui-même, un homme à la piété virile et profonde, qu'animait une répulsion poussée parfois à l'exagération pour les sentimentalités, les extases et les illusions mystiques qui caractérisent si souvent les types du piétisme.

C'est là peut-être, pour le dire en passant, ce que l'école de Ritschl nous a fourni de meilleur et de plus résistant, car il est difficile de méconnaître que sa théorie de la connaissance, créée après coup, souffre de lacunes considérables. A cette qualité morale, qu'accompagne un sens très vif de l'histoire, l'école du maître de Göttingue doit, pour une large part, la bienfaisante éclosion qu'elle a produite au sein de la science théologique, et surtout sa fécondante influence sur la vie religieuse.

Néanmoins, la définition du christianisme ainsi obtenue n'est pas celle qui convient à notre but. Si juste qu'elle soit, elle a, à nos yeux, le grave défaut de rester trop étroite. La notion du Royaume de Dieu est sans doute la plus capitale des pensées de Jésus. Mais, par sa nature même, elle est toute contingente, elle plonge ses racines dans le milieu sémitique où elle vit le jour. Nous voudrions une formule qui rattachât plus visiblement l'Evangile chrétien à la catégorie des autres religions, qui montrât moins sa figure que son âme, ce qui relie cette âme aux impressions religieuses de l'humanité. Dans cette direction, les pensées d'un Alexandre Vinet ou d'un Charles Secrétan conviendraient peut-être mieux à nos aspirations.

Chez le premier, il est facile de lier toute une gerbe de définitions, qui toutes mériteraient d'être rappelées. Bornons-nous aux épis les plus lourds. « Le fait de l'Evangile, son trait distinctif, dira Vinet, est de greffer des sentiments divins sur une nature humaine. » (*Homilétique,* 388). « Le christianisme, dit-il encore en une forme à laquelle il est aisé de contredire, n'est pas un livre, quoiqu'il ait un livre pour base (?) et pour soutien, c'est un fait et un *fait moral.* » (*Théol. pratique,* 132). Et voici qui nous paraît mieux encore : « Le christianisme

est la religion de la conscience. » Ou enfin : « Le christianisme n'est pas un système en dehors de nous, c'est une vie au dedans de nous. »

Formules excellentes qui toutes mettent en relief une même pensée, visent toutes la même antithèse ; c'est que le christianisme est mieux qu'une doctrine, qu'il est une manière de vivre. On résumerait bien la préoccupation du penseur, celle qu'ont développée plusieurs disciples de Vinet, en disant avec lui et avec eux que le christianisme est un fait et repose sur un fait.

Cette thèse si juste, si vraie, a néanmoins besoin d'être expliquée et précisée, car, si j'en juge d'après les articles, les discours ou les études qui me sont parvenus, je crains qu'elle ne prête à de singuliers malentendus et à des erreurs plus singulières encore.

Quand nous disons que l'évangile est un fait, nous protestons avec raison contre tout intellectualisme doctrinal, contre cette tendance fort en vogue au commencement du siècle de séparer Christ de sa base historique et de le réduire, comme l'a fait brillamment David Strauss, à une pure idée. Cette formule proteste également contre cette longue tradition dogmatique qui s'inquiète davantage de scruter les rapports du Père et du Fils que de sonder le caractère de ce Nazaréen qui allait de lieu en lieu faisant du bien[1]. Mais en parlant ainsi, on ne rend pas compte encore de l'élément spécifique du christianisme.

Qu'on y prenne garde, un fait n'est pas un élément simple, qui puisse atteindre directement la conscience des hommes et c'est, n'est-il pas vrai, la conscience que nous voulons atteindre par le moyen de la religion. Entre le fait chrétien et moi, il y a des intermédiaires nombreux et divers. Les siècles d'abord, car je n'entends plus parler Jésus-Christ comme l'ont entendu les hommes du premier siècle. L'impression de sa personne n'est plus immédiate, mais médiate

[1] Actes, X, 38.

et le livre qui me parle de lui, malgré son incomparable puissance, démontrée par l'action qu'il produit, reste néanmoins un instrument bien imparfait.

Le christianisme un fait ! Rien de plus certain. Mais combien est complexe ce phénomène que nous appelons un fait ! Surtout quand il s'agit d'un fait qui a bientôt vingt siècles de date ; comment le déterminer, le préciser, le dépouiller, cas échéant, des auréoles ou des injures qu'y ont ajoutées les siècles ? Comment préciser ce fait chrétien et le noter exactement ? Regardez autour de vous et voyez les infinies divergences de ceux qui croient au fait dans la manière dont ils saisissent ce fait. On dit quelquefois que la clef de voûte de l'évangile c'est la résurrection de Jésus-Christ. Nous comprenons à peu près ce langage. Mais voici un autre docteur qui affirme que cette clef de voûte est seulement solide, si nous maintenons envers et contre tous la résurrection corporelle du Maître de Nazara. Voyez-vous ces gros et sincères volumes qui veulent vous prouver mieux qu'on ne peut démontrer un théorème que Jésus est ressucité, que les contradictions de nos récits évangéliques ne sont qu'apparentes, qu'il n'y a pas de fait plus certain et plus capital dans l'histoire ; *id quod demonstrandum.* Un troisième viendra qui pour des raisons également présentables mettra l'accent principal sur les miracles du Sauveur, que conteste une fraction de la chrétienté.

En présence de ce spectacle, dont je force à dessein les lignes, on comprend nos pères guidés par un instinct sûr et qui voulaient limiter strictement et exactement le fait chrétien au contenu des saints livres qui en sont la garantie. Il faut craindre pour la solidité d'une religion qui pour se légitimer et se défendre est obligée de démontrer anxieusement la réalité des faits sur lesquels elle repose ; son apologétique a pour article principal la critique historique.

On le voit, la formule « le christianisme un fait » est moins simple et moins solide qu'il ne paraît au premier abord. Nous sommes ainsi ramené au grand problème posé par Lessing

et qui par l'intermédiaire de la dogmatique de Schleiermacher tourmenta si fort le docteur David Strauss[1]. Un fait historique peut-il prétendre à une valeur absolue et devenir le fondement d'une religion définitive ? Le supranaturalisme kantien a avancé de très bonnes raisons pour l'affirmative et il est fort probable que dans ce domaine l'allure de Vinet et de ses disciples dérive de Kant lui-même[2].

Nous ne contredisons pas à ce point de vue. Notre seul désir est d'éviter des malentendus fréquents. Car une chose est désormais certaine, c'est l'inanité et le danger d'arracher le christianisme à sa base historique. Le mépris de l'histoire nous fait immédiatement plonger dans une vaine spéculation. David Strauss est le plus illustre exemple des périls de cet idéalisme. D'ailleurs, si l'erreur se comprend aux beaux jours de la spéculation des Hegel et des Schelling, notre époque positive n'est pas en train de suivre ces sentiers, et ici encore l'école de Ritschl nous a rendu un service éminent en posant et relevant la valeur du Christ historique qui constitue une réaction salutaire contre une philosophie religieuse sans fondements.

Oui, le christianisme est un fait, je veux dire une religion qui est apparue à un certain moment sur l'horizon de l'histoire, qui a eu pour initiateur le charpentier de Nazareth. Mais dépouillons ce fait de toute notion autoritaire. Gardons nous d'affirmer que, dans ce fait, tel détail, tel événement prime les autres. D'ailleurs, qu'on veuille bien y réfléchir, un fait en soi et quel qu'il soit, ne saurait constituer une religion et c'est là peut-être l'erreur de la formule qui nous occupe. Car, nous l'avons vu, la religion est avant tout un phénomène intérieur, psychologique, provoquée en sa forme par des faits extérieurs ; mais elle ne se réalise que dans

[1] Zeller, *Ausgewählte Briefe von David Friedrich Strauss*, 1895, spéc. les lettres 2 et 5. Cf. en outre Hausrath, *David Strauss und die Theologie seiner Zeit*, 1er vol. Heidelberg, 1876.

[2] La plus remarquable étude que nous connaissions, inspirée des méthodes kantiennes, est celle de M. Ph. Bridel : *La foi en Jésus de Nazareth, peut-elle constituer la religion définitive ?* Lausanne, 1892.

l'âme de l'individu en produisant une direction de la vie, des actes ou des attitudes.

Dès lors, dans le domaine de l'histoire ce fait qu'on proclame ne peut être qu'une *personne* capable d'impressionner religieusement celui qui entre en contact avec elle. Ces très concises indications que l'analyse développera nous permettent de dire que le christianisme est plus qu'un fait, c'est une personne ou une communion spirituelle avec une personne. En un mot, et Vinet n'y contredirait pas puisqu'il a quelque part dit la même chose, le christianisme c'est Jésus-Christ spirituellement saisi. Si l'on veut bien prêter quelque attention à cette pensée, on verra, je l'espère, que cette banalité se trouve être la richesse suprême et constitue la formule historique et morale de la religion supérieure.

Il est possible, je consens à pousser le scepticisme jusqu'aux limites extrêmes, que nous sachions fort peu de chose de cette personnalité, mais il est non moins certain qu'elle domine le monde spirituel et qu'à cette heure elle reste au fond de nos débats. J'aurai dit un truisme en notant que nos documents qui nous dessinent son image, si sincères soient-ils, mêlent parfois à ce portrait des représentations de la piété postérieure. Mais je ne pense pas enfreindre les lois de la science historique, en affirmant que les renseignements que nous possédons nous permettent de constituer, sinon une esquisse biographique de sa personnalité, du moins un tableau exact et complet des sentiments qui ont dominé et conduit sa vie et qui ont fait de lui l'incarnation même de la religion supérieure. La manière de présenter ce portrait pourra évidemment varier dans une certaine mesure. On accentuera avec plus ou moins de force tel trait de cette figure si parlante et si vivante. Mais partout, dans toutes les esquisses, on retrouvera sous une forme ou sous une autre deux caractères essentiels qui constituent visiblement la personnalité religieuse de Jésus de Nazareth.

Le premier de ces caractères est le sentiment très vif et permanent, aussi loin que remontent les sources, qu'a eu ce Nazaréen de son absolue dépendance. Toutes les figures reli-

gieuses sont naturellement frappées de ce sceau. Elle ne seraient pas religieuses sans cette marque, mais l'histoire ne connaît pas jusqu'à ce jour d'individualité où cette empreinte soit aussi profonde. On dira même que par là, Jésus n'est pas une personnalité religieuse, mais qu'il est la religion, tant est visible et puissant ce trait qui constitue l'élément primitif et essentiel de toute religion.

Qu'on prenne, par exemple, les sentences du Maître au sujet de la Providence. Tous les cheveux de votre tête sont comptés[1]; pas un passereau ne tombera sans la volonté du Père céleste[2]. Ailleurs, il exhortera ses disciples à une confiance absolue[3] au Père qui est dans les cieux, à l'insouciance de la foi. Nulle part on ne trouvera exprimée avec autant de force et de conviction confiante cette dépendance absolue.

N'en déplaise aux libertaires, la religion du Christ est marquée au coin du déterminisme religieux le plus conséquent. Par là, d'ailleurs, elle ne fait que manifester un attribut propre à toute religion véritable. Par le sentiment de la dépendance la religion aboutit nécessairement à ce déterminisme qui est d'autant plus absolu que le sentiment religieux est plus intense. Il n'est point nécessaire de faire remarquer que ce déterminisme n'a rien de commun avec le déterminisme scientifique. La religion est déterministe par définition même. Les Jésus comme les Paul en sont d'illustres exemples. Chaque mouvement un peu marquant de la piété manifeste le même phénomène. L'œuvre du seizième siècle fut au plus haut point imprégné de ce déterminisme là. Ce n'est pas Calvin seulement qui l'a mis en saillie et l'a même fait passer malgré lui vers la fin de sa vie de la sphère religieuse pure dans le domaine de la philosophie abstraite. Tous les réformateurs à l'origine, Zwingli, comme Mélanchton ou Luther, proclament le serf arbitre et l'absolue souveraineté de Dieu. Ce caractère est même celui qui, en fait, distingue spécifiquement le protestantisme authentique du catholicisme, pélagien et libertaire par essence.

[1] Mat. X, 30. Luc XII, 7. — [2] Mat. X, 29. — [3] Mat. VI, 25 sqq.

Cette dépendance absolue dont la conscience de Jésus est imprégnée possède un autre caractère encore. Elle n'est pas seulement déterministe, mais nettement réaliste, c'est-à-dire pénétrée au plus haut degré du sentiment de l'activité universelle de Dieu. Celui-ci est sans doute pour Jésus le Père qui est dans les cieux, mais il est aussi le Père qui vit en lui et qui conduit les hommes et tous les êtres, le passereau, la fleur des champs, l'oiseau de l'air[1]. C'est lui encore qui fait pleuvoir et qui conduit les hommes dans la tentation[2]. Sa foi religieuse est en quelque sorte antérieure à la réflexion qui analyse, elle est intense jusqu'à ne pas concevoir de contradition possible. Lorsque au sentiment religieux s'ajoutera en vertu d'une nécessité intrinsèque l'analyse du phénomène, lorsque, en un mot, surgira dans ses premiers germes la théologie, l'épitre de Jacques distinguera soigneusement entre la tentation-épreuve, œuvre de Dieu, et la tentation-mal. La première vient de Dieu, l'autre de l'homme. La religion, disons mieux, la piété du Maître est antérieure à cette réflexion philosophique. Elle absorbe dans sa violence son être entier et il ne peut voir les choses qu'au travers des rayonnements de la communion divine, qui s'est emparée de son être. Sans doute il ne craindra pas ailleurs d'affirmer la responsabilité humaine. Mais des deux termes de l'antinomie, le premier est toujours celui qui fait plier la balance. Si le premier siècle de l'ère eût fait, comme le dix-neuvième, du panthéisme l'épouvantail des épouvantails, l'accusation de pantheisme n'eût pas manqué dans l'arsenal des adversaires du Maître de Genézareth. En effet, il est profondément panthéiste, non assurément, est-il besoin de le dire, qu'il confonde Dieu et le monde ou absorbe Dieu dans le monde, mais parce que son sentiment religieux, le plus puissant et le plus pur qui existe, pose en fait l'activité universelle de Dieu en nous et hors de nous. Dieu toujours, Dieu partout, Dieu en tout, telle est sa devise. Cette devise est celle de toute piété véritable et virile, de celle qui s'affirme, non de

[1] Mat. VI, 26 et 28; V, 45.

[2] Luc XI, 4.

celle qui se dissèque elle-même. On voit comment nous pouvons dire que le Nazaréen apparaît comme le génie religieux par excellence, comme l'expression authentique, à laquelle se mesurent toutes les autres, de la religion elle-même.

Néanmoins la religion a encore un second caractère fondamental ou du moins ce sentiment de dépendance produit encore un autre effet principal. Nous disions plus haut[1] que la religion est l'expression de toutes nos dépendances, non seulement de celle qui nous relie à la source de l'être, mais à la nature, et aux hommes. Elle exprime donc toutes nos solidarités. Personne plus que le Fils de l'homme n'a mis en relief ce trait à l'égal du premier. N'est-ce pas lui qui a organiquement relié les deux antiques paroles, celle qui commande la solidarité divine ou l'amour pour Dieu, celle qui ordonne et fait découler de la première, comme l'effet sort de la cause, la solidarité humaine ou l'amour du prochain? Aux yeux du Maître les deux actes ne vont pas l'un sans l'autre, ce sont les fonctions d'un même organe, les faces d'une même unité.

En d'autres termes, le Maître, un des premiers, a posé l'unité et la dépendance réciproque de la religion et de la morale que l'histoire et la théorie nous montrent trop souvent indépendantes l'une de l'autre. Le spectacle de l'histoire passée et contemporaine, permet je crois de constater un fait essentiel. C'est dans les époques de décadence religieuse et sociale que la morale se sépare de la religion, qui s'est cristallisée dans les rites et les formules. La conscience proteste alors et se crée une pratique de vie qui rompt avec des instruments usés, qui se refusent à l'évolution. L'antiquité gréco-romaine, alors qu'elle semblait descendre des époques glorieuses vers les jours de déclin présente visiblement ce caractère et je ne suis pas sûr que l'on ne puisse mettre en parallèle le spectacle contemporain. Pour Jésus, pour le christianisme authentique, Vinet et Secrétan l'ont marqué

[1] Voir *Revue de théologie et de philosophie*, 1901, p. 140.

en des pages éloquentes qui sont dans toutes les mémoires, les deux éléments, religion et morale ne se séparent pas et c'est là encore un des caractères spécifiques du christianisme que le dogmatisme a longtemps méconnu et méconnaît peut-être encore. Ainsi Jésus a porté à sa perfection absolue la notion même de religion et dans ce sens, en vertu des deux traits que nous avons relevés dans l'évangile, je puis affirmer que le christianisme de Jésus-Christ est la religion parfaite.

Quelques-unes de ces dernières affirmations auraient besoin dans les présentes circonstances d'être plus développées. Le temps ne nous le permet malheureusement pas. Mais à ce défaut, qu'on me permette une seule observation de fait au sujet des rapports intimes et de l'identification intime que, selon moi, Jésus établit entre la religion et la morale. A ma connaissance il n'existe dans les sentences du Maître, que l'histoire nous a conservées, aucune parole, aucune affirmation religieuse, pour employer la terminologie reçue, qui n'emporte avec elle ses devoirs pratiques, et inversément, il n'existe de Jésus aucune affirmation qu'on nomme morale, qui ne se rattache directement à son sentiment religieux. Le phénomène est visible partout, mais essentiellement dans la collection de Logia que la tradition appelle le sermon sur la montagne[1]. Celui-ci est, en tous cas, un type complet, comme un catéchisme, qui reflète le genre de piété de Jésus. Il est à la fois religieux et moral et ceux qui reprochent à notre point de vue de tomber dans le moralisme devraient bien faire aux sentences du Nazaréen la même faveur. Oui, c'est du moralisme, mais un moralisme qui tire toute sa sève de la foi religieuse. Partout d'ailleurs la parole du Maître sort des entrailles même de son expérience; partout elle est pratique; les reflets de son âme religieuse ont tous une portée morale. Un philosophe, un dialecticien pur, un pédant, ce qui est souvent la même chose, trouveront à reprendre aux affirmations du Rabbi galiléen; un moderne, hissé sur son perchoir

[1] Math. V-VII, 22.

scientifique, d'où il s'imagine embrasser le panorama de l'univers, sourira des représentations naïves de Jésus qui semblent à beaucoup d'égards dépassées par la philosophie du jour. J'en tombe absolument d'accord, mais je remarque que ce qui fait la supériorité immense du Maître, c'est de ne se montrer jamais ni philosophe, ni docteur ès sciences, mais simplement homme de la religion où je contemple dans toute sa pureté les fruits du sentiment religieux. Comme l'a dit quelque part Paul Wernle dans l'ouvrage que nous avons cité, Jésus fut un vrai laïque, ignorant les questions des écoles et leurs méthodes, mais ouvrant son âme et ses yeux aux larges et pures inspirations de la religion.

Dépendance absolue et confiante, solidarité universelle, où trouvera-t-on à travers les âges leur plus parfaite expression que dans la religion du Christ? Cette dépendance le charpentier de Nazareth la rattachait à une cause personnelle et morale, au Dieu qu'adorèrent ses ancêtres sous les représentations du Jahveh du Sinaï, du Jahveh saint et miséricordieux des hautes périodes du prophétisme et que lui-même appelait le Père qui est dans les cieux. Il n'a pas prouvé le Père céleste, démontré son existence, parce qu'il croyait qu'on ne saurait le prouver autrement que l'on ne prouve l'existence et les rayons caloriques du soleil. A ce Père, cela va de soi, se rattache étroitement aussi la solidarité universelle qu'il proclame.

Si nous tenions ici un discours apologétique nous aurions à répondre aux objections suivantes. Cette représentation du Père qui est dans les cieux, dit-on, nous ne saurions la maintenir depuis que l'astronomie a chassé du grand ciel les dieux dont le peuplait la piété des ancêtres, depuis que la considération des spectacles du monde a ruiné pour jamais l'optimisme chrétien. Nous ne nions pas le Père céleste, nous ne le connaissons pas et voilà rompu le lien qui jadis unissait la morale et la religion. Dès lors nous fondons la morale uniquement sur l'affirmation, scientifique, s'il vous plaît, donc démontrée, de la solidarité universelle.

Deux mots sur ce savant discours, qui montre une fois

de plus que ceux qui le tiennent n'ont rien compris à ce qu'est psychologiquement la religion; car la nécessité, pour établir l'ordre moral, de la solidarité, démontre la nécessité en quelque sorte du Père céleste, ou si l'on craint les notions trop plastiques, la nécessité du bien, d'un principe du bien. L'un ne va pas sans l'autre. Connaître le Père céleste, croire filialement en son activité directrice et universelle, comme le faisait Jésus, c'est poser la nécessité et la moralité de la solidarité universelle, c'est relier organiquement la morale à la religion, c'est faire, si l'on veut, de la religion une fonction morale qui, si elle n'est pas morale, peut tout au plus prendre place dans le sentiment esthétique.

Qu'est, en effet, la solidarité prouvée par la science et quel est, logiquement, le principe moral qui en découle? On frissonnerait de l'avouer, si l'on ne savait qu'il n'y a que peu d'exemplaires de la race qui osent être conséquents. Ces conclusions sont tout uniment le droit du plus fort avec la survivance des plus aptes. Elles nous ramènent à la barbarie de nos origines animales, car je crains que les hauts motifs dont on décore nos actions, altruisme, intérêt général, ne succombent sous la pression du plus puissant levier que possède l'homme. Mon suprême intérêt, c'est moi-même, et voilà l'égoïsme érigé en vertu cardinale, et je crains bien que les beautés de la solidarité scientifique ne soient point assez puissantes avec leur rassurant langage pour arrêter le flot impur. D'illustres exemples et de petits exemples qui sont de grands exemples, sont là pour attester la vérité de mes craintes. L'Evangile chrétien prétend supprimer l'égoïsme par l'amour. Il place l'homme non pas hors de sa nature, mais au-dessus de sa nature. C'est là son caractère littéralement surnaturel, sa force selon les uns, sa faiblesse selon tous les ordres de positivistes. Je crois, pour mon compte, que l'esprit est au-dessus de la matière et que, comme le disait Secrétan, rien ne vaut la vertu morale, celle-là même que la religion chrétienne prétend épanouir. J'avoue avec quelque humiliation que la plupart de ses sectateurs, peuples ou individus, ne laissent pas précisément cette impres-

sion; mais je suis d'autant plus convaincu que l'épanouissement de cette solidarité morale, de cette solidarité divine[1] est historiquement l'œuvre du Nazaréen, qui proclamait la souveraineté absolue du Père céleste, autrement dit la royauté de la charité, qui est un héroïsme en son genre. C'est qu'en somme un chrétien est un héros, et cette condition explique que ces sommets soient si rarement atteints. D'autre part, il est fort probable que les nobles constructeurs des morales agnostiques, si je puis appeller de ce nom les divers essais de morale dite scientifique, édifient de fort belles, souvent de très nobles théories, auxquelles manque jusqu'à ce jour le contrôle d'une pratique un peu étendue et populaire. Les architectes sont souvent de fortes individualités où je ne suis pas certain de ne point reconnaître des influences sinon chrétiennes inconscientes, du moins celles d'une éducation conduite d'après d'autres principes. Sans rabaisser d'aucune manière cette pratique, elle est volontiers, chez beaucoup d'adeptes de ces méthodes, comparable à la mode qui a ses tyrannies et ses obligations, qui imprime une attitude ou un costume sans que les motifs de cette attitude ou de ce costume soient très conscients chez ceux qui les portent; car en morale la mode est une force souvent, ne fût-elle motivée que par le fameux : « c'est ainsi qu'on fait, » sauvegarde et barrière qui en retiennent plusieurs, comme disaient les ancêtres, sur le chemin de l'honneur et de la vertu. Quoi qu'il en soit, entre la méthode chrétienne qui unit la religion et la morale, et ces tentatives de morale indépendante, il y a non inimitié, mais antithèse. Je ne me charge point d'annoncer laquelle des deux conceptions finira par triompher, mais comme je crois en Dieu, je crois au triomphe certain de la vérité.

Nous avons ainsi, par ce trop long chemin, mis en relief ce qui nous paraît être les deux caractères saillants de la religion du Christ. Ces éléments, le Maître les a conduits à une perfection inouïe dans un cadre historique et individuel

[1] Voyez notre précédent article, mars 1901.

donné; mais quelle que soit sa figure spéciale, il a été et restera le génie de la religion et, dans un sens sublime, la parole divine incarnée dans l'humanité.

A ces deux caractères, des esprits plus dogmatiques que le nôtre en ajouteront volontiers un troisième; je veux parler de la place que prend dans le christianisme la personne du fondateur, le témoignage qu'il se rend, la foi qu'il réclame. De ces choses, nous avons longuement parlé ailleurs[1]. Elles n'appartiennent point à une étude qui cherche avant tout à déduire les caractères généraux qui rattachent la religion chrétienne aux autres religions. Ce rôle de la personne, affirmé d'ailleurs plus haut, rentre plutôt, à mes yeux, dans les caractères historiques et contingents de la religion chrétienne.

Nous redisons d'ailleurs avec Paul Wernle dans une de ses plus belles pages : « Le christianisme est né par le fait qu'un laïque, Jésus de Nazareth, a surgi avec une conscience plus que prophétique et a ainsi attaché à lui des hommes pour la vie. Après sa mort ignominieuse, ces hommes se sont montrés prêts à vivre et à mourir pour lui. Jésus a frappé de nouvelles valeurs, il a jeté dans le monde de nouvelles pensées; mais seule sa personne a donné à ces valeurs et à ces pensées la puissance victorieuse, en vertu de laquelle elles ont transformé le monde. Ce sont les hommes qui font l'histoire et qui impriment le caractère de leur propre personnalité aux grandes évolutions spirituelles. Notre siècle a ses raisons plus que suffisantes pour apprendre ces choses. Qu'il mette donc une fin définitive à ce verbiage qui nous parle de la religion de Christ, que chaque homme doit conquérir pour soi-même. Comme si sa puissance rédemptrice, sa propre conscience de lui-même, sa royale humilité pouvaient demeurer dans nos petites âmes, sans compter que personne ne prend pour exemple son genre de vie. La différence entre le prophète et les croyants appartient aux caractères élémentaires de toute religion et, loin de le faire disparaître, les grandes

[1] Revue de théologie et de philosophie 1894 : *La foi en Jésus de Nazareth.*

religions historiques l'ont gravé plus profondément dans les faits. Pour le christianisme, en particulier, jamais ne pourra surgir un temps où un chrétien quelconque aura pour ses frères la valeur et la signification de Jésus lui-même[1]. »

Nous pouvons ainsi conclure et définir le christianisme comme la religion apparue dans l'histoire en la personne historique, il n'est plus nécessaire d'ajouter humaine, de Jésus de Nazareth. Elle a ceci de particulier, qu'elle met en une complète et vive lumière les réalités de notre dépendance absolue et de toutes nos solidarités, sous le double concept du Père céleste et de l'amour de Dieu et des hommes, conçus dans la catégorie du Royaume de Dieu, ce qui n'est pas autre chose que l'affirmation de la souveraineté absolue de Dieu sur l'homme et sur la nature.

Cet échelon gagné, nous montons encore de deux degrés dans cette caractéristique et, en vertu des principes posés, nous affirmons que le christianisme est avant tout une vie, une attitude morale, et non point un système du monde ou de l'univers, encore moins une doctrine, si capitale puisse-t-elle être. Nous affirmons ensuite que cette vie est dans son dernier fond la religion de l'esprit.

Indiquons brièvement comment se dessinent et se prolongent ces lignes.

Nous disons tout d'abord *une vie*. On répète sans cesse qu'il ne suffit pas d'adhérer aux croyances chrétiennes, qu'il les faut vivre. Nul plus que nous ne souscrira à cette thèse devenue banale depuis qu'Alexandre Vinet l'a mise à la mode dans nos régions. Mais qu'on veuille bien noter que nous parlons moins ici de la vie du croyant que de l'énergie vitale de l'Evangile lui-même; en d'autres termes, le christianisme se montre universel; il possède une puissance inouïe d'adaptation et d'évolution.

A ce titre, il prend une place qui le distingue hautement des autres religions et le pose au sommet de cette pyramide, plus imposante que celles de l'Egypte. Les autres religions

[1] Paul Wernle. Ouvrage cité, p. 23.

supérieures ont sans doute une évolution, mais on en constate assez rapidement le déclin. D'assez bonne heure, disons au bout d'un nombre restreint de siècles, elles cessent d'être le génie des civilisations. Les grandes religions de l'Inde, plus anciennes que le christianisme, ont produit une magnifique floraison, mais l'histoire montre que les peuples qui vivent sous leur influence n'ont plus une civilisation qui les place dans les premiers rangs des nations. Il en est tout autrement du christianisme qui, au travers de l'histoire, domine l'histoire et se retrouve dans les conditions de culture les plus diverses. Il y a longtemps qu'on a remarqué que le christianisme est à peu près la seule religion qui s'adapte aux races et aux climats les plus divers et cette facilité d'adaptation témoigne à elle seule déjà de la puissance vitale des principes chrétiens. Jésus lui-même, qui, il n'est point nécessaire de le dire, n'eut aucune des notions de notre horizon présent, a néanmoins, par quelque côté, eu conscience de cette puissance d'expansion et de cette énergie vitale intrinsèque.

Il comparait le Royaume de Dieu au grain de sénevé qui devient un grand arbre capable d'abriter sous ses branches les nations de la terre, et de très bonne heure cette conscience universaliste est entrée dans la vie de l'Eglise. Les branches de cet arbre, il est vrai, sont loin d'abriter encore toutes les nations de la terre, selon l'espérance joyeuse du Maître. Divers symptômes semblent indiquer même que d'importants rameaux, que l'histoire a connus verdoyants, sont en train de sécher. Au dire de quelques-uns, la sénilité, qui est déjà une sorte de mort, aurait atteint l'arbre lui-même. Néanmoins, l'arbre subsiste, et sans nier les phénomènes morbides, l'arbre se maintient, vigoureux en sa sève et capable d'affronter bien des tempêtes et de se renouveler et de rajeunir dans les crises que lui prépare un prochain avenir.

Si cet arbre croît, il se développe; la comparaison est ici rigoureusement adéquate au fait. Il est dès lors certain, c'est là une première constatation importante, qu'aucun des rameaux actuels ne saurait prétendre absorber à lui seul toute

la vitalité du vieux tronc qui les porte. Le catholicisme, par exemple, appartient au moyen âge. Malgré sa recrudescence apparente, qui du reste ne vient nullement des restes de sève religieuse qu'il renferme, il n'a certainement plus à attendre de l'avenir que la guerre, comme celle que fait l'homme aux bêtes fauves, dans les régions où il s'établit. Eût-il même pour lui les tentatives d'un nouveau Julien l'Apostat, maître du trône des Césars, on peut lui prédire, à coup sûr, le sort du neveu de Constantin le Grand. L'avenir, peut-être un long avenir, infligera certainement la mort à cette religion de gouvernement, comme l'appelait le néophyte Brunetière. Le même sort, mais pour des raisons différentes, attend le protestantisme qui devra abandonner la prétention naïve de quelques-uns de ses meilleurs historiens de représenter le christianisme primitif en sa pureté imaginaire. C'est là un préjugé que nous ont inoculé les cercles piétistes. Car le protestantisme lui aussi est vivant en son principe profond, de toute la vie qu'il tient du Nazaréen, mais il est mort ou mourra de toutes les résistances qu'il ne cesse d'opposer à cette force d'évolution qui est la gloire même du christianisme. Ne confondons pas la source et le fleuve. Le fleuve vit de la source, mais ne remonte jamais vers elle. Autre la source, condition du fleuve, autre le fleuve qui, au cours de sa route vers l'océan, reçoit les apports de plusieurs affluents.

Nous venons d'y faire allusion, cette vie du principe chrétien est nécessairement évolutive; car l'évolution est l'attribut nécessaire de tout ce qui vit. L'évolution est la forme même de la vie. Ce qui n'évolue pas meurt ou est mort, qui dit vie dit du même coup croissance, transformation, changement en vertu de lois variables suivant la nature des êtres. La loi du christianisme est précisément de pénétrer toujours davantage les consciences de leur dépendance du Père céleste et de leur universelle solidarité. Plus ce soleil monte, plus il pénètre les replis de l'âme humaine; plus aussi la religion de Christ se présente à nous sous de nouveaux aspects qui dévoilent des horizons insoupçonnés. C'est là sans doute une vérité élémentaire, mais une vérité qui

a de la peine à chasser de l'esprit humain le vieux et, à beaucoup d'égards, explicable fantôme d'un christianisme cristallisé, éternellement le même. Notre courte durée aspire à l'immutabilité ; nous qui passons, nous voulons l'éternel. Néanmoins, les faits les plus évidents nous obligent à dire que le christianisme n'est pas achevé, il n'est pas fait, il se fait, il croît, il évolue. Pourquoi ? parce qu'il est *une vie*, et si je puis consoler quelqu'un par ce mot, une vie divine et spirituelle, s'épanouissant au sein de l'humanité.

Aurais-je la sotte prétention ou l'impertinence de prêter au fondateur du Royaume cette pensée? Nous n'y songeons point. De semblables vues ne l'ont guère abordé dans l'horizon qui lui était imposé. Ses conceptions eschatologiques lui faisaient entrevoir la fin de l'économie présente dans un avenir très rapproché et lui fermaient dès lors les pressentiments de ces périodes séculaires d'épanouissement. Seulement, ne confondons pas cette évolution chrétienne avec je ne sais quelle évolution fatale, encore moins avec une incessante destruction. Faut-il le répéter encore ? Par définition, l'évolution suppose un principe permanent, une force vitale qui préside à la croissance. Lorsque, par une cause quelconque, elle s'éteint, surgit l'immobilité. C'est le règne de la mort, comme dans le satellite de la terre où ont disparu, s'il faut en croire les astronomes, les conditions même de la vie.

Lorsqu'au contraire subsiste la force vitale, cette vie, sous l'influence de multiples facteurs, engendre des phénomènes divers. Le grain de semence n'est pas l'arbre, l'arbre n'est pas la fleur et la fleur n'est pas le fruit. Mais tous ces moments sont étroitement reliés les uns aux autres et conditionnés les uns par les autres. Ils nous présentent les différentes phases de la vie de l'arbre, chacune avec ses formes et ses lois spéciales. Ce qui les relie tous, c'est précisément la continuité du principe vital.

Jésus de Nazareth, pour revenir à notre sujet, et l'esprit qu'il a créé sont précisément l'élément d'unité qui pénètre, sous leur diversité même, toutes les formes de l'évolution

chrétienne. La personne historique est la source de ce fleuve immense, aux aspects tantôt sombres, tantôt riants, aux eaux tantôt calmes et dormantes, tantôt bouillonnantes comme le torrent. Et ce fleuve, c'est le christianisme qui, à travers les siècles, continue sa course, impatient d'atteindre les régions où le soleil ne se couche plus.

Nous serons sûrement tous d'accord... en théorie. Mais mesure-t-on toutes ou seulement quelques-unes des conséquences de ce point de vue, de ce principe essentiellement organique d'une richesse merveilleuse?

Un seul rayon de cette lumière. Une très longue histoire, dont à dessein je ne veux fixer ni les dates, ni les facteurs, nous a imprimé des habitudes d'esprit très différentes. Nous considérons volontiers les divers dogmes chrétiens, les formules théoriques et les applications pratiques que l'Eglise tire des faits chrétiens comme des sortes d'entités. Elles sont là devant nous et nous les mesurons à un critère que nous croyons essentiel. Oh ! personne, à ce jour, ne nie le développement des dogmes, l'évolution des siècles, non, pas même M. le professeur Frommel. Mais regardez bien, et vous serez frappés de l'opinion, cultivée ou populaire, qui fait la tradition des églises. Pour elle, comme pour Alexandre Vinet, le christianisme est un fait, mais un fait qui ne change pas, qui donc ne vit plus. C'est un fait mort, ou tout au moins un édifice achevé, dont les théologiens examinent les pierres et la structure. Ils n'ont pas à les critiquer, encore moins à les modifier selon ce qu'ils appellent les lumières et les besoins du temps, et surtout selon les inspirations et les écoles de la conscience chrétienne. Ceux qui tentent de restaurer, d'approprier un motif quelconque d'architecture sont, surtout quand ce motif est jugé essentiel, des téméraires, des hérétiques, des destructeurs, des démolisseurs. Cent faits de l'histoire ancienne ou contemporaine montent devant nous. Pour n'en citer qu'un seul, ces odieux procès de doctrine, dont l'Amérique, l'Angleterre, la Suisse dans son monde piétiste, ou l'Allemagne même, nous donnent de temps à autre le ré-

pugnant spectacle, sont l'évidente preuve de cet état d'esprit. C'est là peut-être, en son principe, un venin catholique, que la Réforme n'a pas expulsé de l'organisme, et il nous appartient d'employer toutes nos forces à imprégner les générations dont nous sommes responsables de cet esprit nouveau qui fera disparaître cette impiété des chrétiens.

Il se lève cet esprit, ne soyons point injustes, et si nos impatiences le trouvent lent à souffler, j'en sens pourtant les tièdes haleines. Citons quelques exemples, pour ranimer nos courages, s'il était besoin.

Il y a plus de cinquante ans qu'Alexandre Vinet, le timoré Vinet, écrivait ces fortes paroles, rappelées par M. Wilfred Monod dans de récents et convaincants articles[1] : « Le protestantisme n'est pour moi qu'un point de départ ; ma religion est au-delà. Je pourrais, comme protestant, avoir des opinions catholiques, et qui sait si je n'en ai pas. *Ce que je repousse, c'est l'autorité.* » Voilà le grand mot lâché et ce mot, sérieusement pratiqué, transforme du tout au tout la figure du christianisme. Allons plus loin :

En 1886, Charles Secrétan écrivait sous la même inspiration, mais plus nettement que Vinet : « L'expérience a suffisamment montré que l'infaillibilité d'un recueil de livres n'assure pas l'uniformité des sentiments et que les doctrines les plus opposées ont pu se réclamer de la Bible avec une égale apparence et une égale bonne foi. De plus, homme ou livre, il n'importe, si la croyance est la condition nécessaire et suffisante ou seulement une des conditions du salut, tous les moyens de la préserver ou de restaurer l'unité de l'enseignement devront être employés, pourvu qu'on les juge utiles. L'expérience prouve que l'extermination est un moyen très effectif toutes les fois qu'elle ne s'arrête pas à mi-chemin. Chacun devra par conscience travailler à la suppression des doctrines qu'il estime fausses. Le supplice de Jean Huss, le

[1] Vinet douteur. *Revue chrétienne*, cahiers de juillet à octobre, probablement la meilleure des études qui aient paru sur ce sujet jusqu'à ce jour. Cahier de septembre, p. 221.

supplice de Servet furent des actes de charité. N'essayons pas d'amoindrir l'influence du dogme sur la conduite[1]. »

L'école qui s'appelle fidéiste vient encore de préciser les pensées exprimées tout à l'heure. Dans la *Gazette de Lausanne*, qui ne se pique pas, que je sache, de dogmatique avancée, M. le pasteur Barnaud, d'Yverdon, faisait, il y a environ une année, une critique assez vive du dernier livre de M. le professeur Ménégoz de Paris[2]. Celui-ci, mal compris par son critique, rectifie sa pensée dans les termes suivants : « Je dis, non pas que nous sommes sauvés par une foi sans croyance (ce qu'avait semblé comprendre M. Barnaud), mais que nous sommes sauvés par la foi, indépendamment de la croyance. Par la foi, c'est-à-dire par la repentance et le don du cœur à Dieu, indépendamment de nos croyances, c'est-à-dire quelles que soient nos croyances, nos erreurs de pensée, nos conceptions fausses, nos hérésies[3]. »

On le voit par ces quelques exemples, qu'il serait aisé de multiplier, nous sommes en présence de deux tendances, qui se partagent la piété chrétienne contemporaine. Ces tendances, qu'on ne les cherche pas dans tel parti, dans telle école théologique, dans telle dissidence ou telle église. Elles sont, en des allures infiniment variées, de toutes les écoles et de toutes les églises. D'un côté, le christianisme autoritaire, qui juge la vérité chrétienne, non pas, mais la *foi* chrétienne, absolument solidaire d'un homme, ou d'un livre, ou d'une doctrine jugée essentielle ou fondamentale, ou même de ces fantaisies doctrinales qu'un de nos amis appelait si bien les « puces théologiques. »

En fait, l'histoire le montre et le fait comprendre, cette piété là, qui est probablement à cette heure celle de la majorité des âmes populaires, tient par ses racines profondes au catholicisme et aux habitudes d'esprit qu'il a imprimées pen-

[1] Charles Secrétan. *La civilisation et la croyance*, p. 429. Lausanne, Payot 1888.

[2] Eugène Ménégoz. Publications diverses sur *le fidéisme et son application à l'enseignement chrétien traditionnel.* Paris. Fischbacher 1900. 1 vol.

[3] *Gazette de Lausanne*, 17 septembre 1900.

dant des siècles à une longue suite de générations. On en fera remonter l'origine à la fin du second siècle. L'apparition des règles de foi est un de ses premiers symptômes. Pour cette piété, la croyance correcte est évidemment capitale. C'est le premier de ses soucis et la condition même de son existence. Elle désire, elle postule sans aucun doute la vie qu'implique cette croyance, mais ne l'estime possible et efficace qu'unie à cette croyance et appuyée sur elle. La grande œuvre du seizième siècle ne nous a nullement délivrés de ce joug autoritaire. Il n'a fait qu'en déplacer le centre de gravité. C'était le souverain pontife et ce fut la Sainte-Ecriture tour à tour envisagée comme source et norme de la foi. Quoi qu'en dise une opinion commune mais historiquement erronnée, la Réformation n'a nullement créé le libre examen qui est, en définitive, un fruit de l'esprit rationaliste. En vertu d'une obligation que lui imposait le besoin de sa défense, elle a, en une certaine mesure, fortifié, cristallisé l'autorité que, du pape, elle avait fait passer au saint livre. Aussi l'adhésion à la formule dogmatique reçue a-t-elle joué, au sein du protestantisme, un rôle non moins capital que dans l'Eglise de Rome. L'orthodoxie, presque synonyme de la vraie foi, y est élevée au rang de vertu cardinale; les hétérodoxies, par contre, se rapprochent des déficits moraux. L'histoire du calvinisme avec les Socin et les Servet, sans oublier la Remontrance hollandaise et les adversaires du Consensus helvétique, fournit à cette affirmation d'illustres appuis. On ne remuerait point des cendres refroidies en signalant des étapes plus modernes et même contemporaines qui décèlent les mêmes méthodes et les mêmes principes.

En face de ce christianisme là s'élève et se répand de plus en plus une piété fort différente et qu'on nous pardonnera de croire à des signes certains plus rapprochée du culte en esprit et en vérité qui constitue la religion véritable. Nous avons caractérisé en deux mots cette tendance dans notre définition antérieure. Les citations qu'on a lues en reproduisent quelques souffles. Cette piété là, à l'inverse des systèmes orthodoxes, ne part pas de la croyance, dont elle sait les for-

mules à la fois nécessaires et caduques. Elle s'adresse à ce qui fait le fond même de l'être religieux, à ce sentiment de dépendance absolue à l'égard du Père de Jésus-Christ, qui est aussi notre Père, à cette conscience de nos solidarités morales et des devoirs qui en découlent, horizons immenses dont le Fils de Marie fut le révélateur initial. Elle croit que la vérité est assez puissante pour se frayer une voie à travers les ténèbres ; elle sait que Dieu est esprit, que Jésus de Nazareth, dont elle voudrait s'inspirer, a créé la religion de l'esprit, dès lors une religion qui vit, qui marche, qui se développe dans ses expériences spécifiques aussi bien que dans son expression théorique. Elle sait, par une longue étude des fastes de l'histoire religieuse, que l'Evangile salutaire n'est pas, gloire à Dieu, resté figé en quelque moule que lui ont forgé les besoins et les ignorances des siècles antérieurs ; elle sait, cette piété, que ses propres formules, quand elle les donne, ont pour attribut essentiel l'imperfection inhérente à notre petit savoir. Elle sait que partout et toujours l'homme passionné de vérité ne produit, par ses efforts dans tous les domaines, dans celui de la religion spécialement, que des lignes brisées, ce qui est pour nous la plus efficace des écoles d'humilité. Cette piété enfin, que je crois établie sur une plus intime et plus sérieuse connaissance de l'histoire que la tendance opposée, ose même s'étayer de quelques hauts exemples évangéliques pour montrer que le Maître, lui aussi, lui surtout, a reconnu la valeur religieuse et morale de cette foi, dont la rectitude de croyance n'est ni la cause ni la condition. La femme malade depuis douze ans est louée par Jésus de sa foi, alors que cette foi est mêlée de superstition. Le Samaritain de la parabole est placé à un rang infiniment supérieur à celui de l'orthodoxe Lévite et du non moins orthodoxe sacrificateur.

En un mot, ne retrouvons-nous pas dans ces pensées ce qui fait le propre de la piété, le sanctuaire véritable de la religion qui réunit les âmes de tout peuple, de toute langue, quelles que puissent être d'ailleurs les formules par lesquelles essaie de s'exprimer cette piété chrétienne. C'est la

gloire de l'Evangile et du même coup la garantie de son influence permanente d'avoir élevé à sa suprême puissance ce type spirituel de la foi.

Si nos pressentiments ne nous trompent fort cette piété là est appelée à de hautes destinées. Dans ces destinées je n'ose compter celle de sauver ces organismes qu'on appelle les églises, car l'heure me paraît d'autant plus tardive que les églises continuent à faire tout ce qu'elles peuvent pour rendre improbable et inutile tout essai quelconque de restauration. Mais périsse l'Eglise, pourvu que subsiste la flamme de piété chrétienne qui verra s'ouvrir devant elle des horizons toujours plus vastes et toujours plus riches en sommets étincelants.

La religion de l'esprit n'est pas faite, elle se fait au travers des douleurs de l'histoire et à mesure que s'éteindront peu à peu les divers confessionalismes attachés, comme jadis les pharisiens, à la religion de la lettre, surgira rayonnant et glorieux le culte en esprit et en vérité annoncé depuis des siècles par le plus grand des Voyants qu'ait connu l'humanité.

La religion de l'esprit! le mot n'est pas nouveau, mais il résume admirablement le caractère et les aspirations du christianisme. De très bonne heure surgit ce sentiment s'il en faut croire le quatrième évangile, l'évangile pneumatique, comme l'appelle si bien Irénée. La scène grandiose du dialogue du Maître avec la Samaritaine a immortalisé cette intuition qui a fourni à M. Renan une des plus belles pages de sa Vie de Jésus, au milieu de tant d'autres qui n'ont pas cette haute inspiration.

« Le jour, dit Renan, où Jésus prononça cette parole, il fut vraiment fils de Dieu. Il dit pour la première fois le mot sur lequel reposera l'édifice de la religion éternelle. Il fonda le culte pur, sans date, sans patrie, celui que pratiqueront toutes les âmes élevées jusqu'à la fin des temps. Non seulement sa religion ce jour-là fut la bonne religion de l'humanité; ce fut la religion absolue, et si d'autres planètes ont des habitants, doués de raison et de moralité, leur religion ne peut être différente de celle que Jésus a proclamée près du

puits de Jacob. L'homme n'a pu s'y tenir, car on n'atteint l'idéal qu'un moment. Le mot de Jésus a été un éclair dans une nuit obscure, il a fallu dix-huit cents ans pour que les yeux de l'humanité (que dis-je, d'une portion infiniment petite de l'humanité) s'y soient habitués. Mais l'éclair deviendra le plein jour et après avoir parcouru tous les cercles d'erreurs, l'humanité reviendra à ce mot-là, comme à l'expression immortelle de sa foi et de ses espérances[1]. »

Cette religion là est la seule religion vivante ; elle ne peut relever que de l'esprit, Esprit de Dieu rayonnant dans la conscience humaine. Elle n'a pas un rite, pas une forme qui lui est essentielle. Elle est intérieure, projetant au dehors les sentiments et les actes qui s'allument à ce foyer et qui devraient embraser l'être tout entier. Cherchez à la caractériser au moyen de la forme. Vous n'y réussirez pas, car l'esprit ne se laisse pas emprisonner dans les formes. Elle proclame le culte spirituel et réel, qu'il soit selon le rite de Jérusalem ou selon celui de Garizim. Jérusalem ou Garizim n'en sont que des manifestations imparfaites sous lesquelles se cache comme le dit Renan « la religion absolue. » C'est le culte des consciences données et libres tout ensemble, de celles qui ont reconnu au travers des chemins de l'expérience, en vertu d'une affinité intérieure enfin ressuscitée par l'intermédiaire de Jésus-Christ, que Dieu c'est le bien suprême et qu'au delà de cette suprême dépendance à la fois nécessaire et voulue et consentie, il n'y a que le néant et sa désespérance.

Nous pressentons les objections et nous nous réfugions derrière une forte page de Léopold Monod dans une étude qui serait à citer toute entière.

« La religion de l'esprit, dit l'auteur, la religion de la liberté, c'est bien commode. Rien d'arrêté, tout est flottant; chacun pensera, adorera, agira au gré de son caprice. — Ah ! que l'erreur est grande. S'il y a quelque chose d'incommode au monde, c'est la religion de l'esprit ; elle ne nous laisse

[1] Ernest Renan, *Vie de Jésus*, 15e édition, page 244.

aucun repos, elle nous harcèle sans merci dans chacune des retraites, exactes pratiques, croyances correctes, bonnes œuvres, où nous nous imaginons être enfin à l'abri de ses persécutions. Vous est-il jamais arrivé dans votre enfance, quand on vous disait les aventures du Pèlerin de Bunyan, de souhaiter que l'allégorie fût la réalité? Vous a-t-il semblé parfois qu'aucune montagne ne serait trop ardue, dussiez-vous y ensanglanter vos mains et vos genoux, si, par cet effort physique, au prix de ces blessures matérielles, vous pouviez atteindre aux sommets de la sainteté, de la charité parfaite? Avez-vous jamais demandé à quelque serviteur de Dieu: Ah! dites-moi donc une fois, une bonne fois, la chose qu'il faut que je fasse, donnez-moi donc enfin le procédé, la recette, le patron, le programme, je ferai tout. Il ne s'agit pas de faire, il s'agit d'être, et c'est là le secret du seul esprit. Il y a un chemin sans doute; mais ce n'est pas cette route que nous avons souhaitée nettement dessinée, avec des poteaux indicateurs à tous les carrefours, avec une haie de chaque côté et des garde-fous le long des précipices. Vous vous rappelez la grande, hardie et spiritualiste parole de l'Evangile: Je suis le chemin. Le chemin, c'est une vie, une vie qui nous demande de nous conformer à elle, mais qui s'est déroulée dans des conditions d'existence si différente des nôtres qu'il nous est impossible de la copier, et qu'il n'y a pas d'autres moyens de la reproduire que de s'inspirer d'elle[1].»

Cette religion de l'esprit[2] proclamée il y a dix-neuf siècles nous commençons à l'entrevoir. Je ne sais si je vivrai assez pour contempler ses horizons enflammés du soleil à son zénith, horizons où se rencontrent l'infini des cieux et l'infini

[1] Léopold Monod. *La religion de l'esprit*, étude extraite de la *Revue chrétienne* Paris. Fischbacher 1895. p. 19.

[2] Qu'on me permette de signaler une remarquable dissertation présentée à la Faculté de Paris par Charles Lelièvre : *La Maîtrise de l'Esprit*. Essai critique sur le principe fondamental de la théologie de Calvin. Cahors 1901. Cette étude dont on pourra contester quelques thèses historiques est d'une inspiration analogue aux présentes pages, et rappelle bien celle d'Auguste Sabatier, à la mémoire duquel M. Lelièvre l'a pieusement dédiée.

de la terre. Du moins je contemple, avec un rassasiement de joie, selon l'expression scripturaire, comme le voyant de Patmos, ces hommes, de toutes races, de toutes conditions intellectuelles et sociales, divers, opposés même, mais ayant un même idéal : servir Dieu dans les frères, proclamer et pratiquer selon leur petitesse la vertu morale. Ceux-là sont les disciples conscients ou inconscients, mais réels du Fils de l'homme qui disait en substance : celui-là est disciple, non pas qui dit : Seigneur, Seigneur, mais qui fait la volonté de mon Père qui est dans les cieux.

Où sont-ils ces représentants de la religion de l'esprit, expression parfaite de la religion chrétienne ? Dans l'Eglise ? dans les Eglises ? Peut-être. Dans les rangs de la culture contemporaine et de la vie moderne détachée des Eglises ? Assurément. Je n'en nourris pas l'espoir, j'en ai la certitude au nom même de la religion de l'esprit.

Ces considérations nous conduisent au dernier chapitre de notre étude, à ce qu'est et ce que doit être la théologie chrétienne. Nous développerons ces conclusions dans un troisième et dernier article.

BULLETIN

THÉOLOGIE

L. Trial. — Souvenir de première communion [1].

Des sept discours qui composent ce petit volume, le dernier seulement, un sermon de confirmation, justifie l'avant-titre donné au recueil et sa dédicace à des catéchumènes. Tous les autres sont des morceaux de circonstance, sans rapport direct avec l'instruction religieuse de la jeunesse, ni avec la première communion.

Le premier, par exemple, a été prêché lors d'un congrès de l'*Association protestante pour l'étude pratique des questions sociales*.— Les deux suivants ont pour objets des commémorations: le troisième centenaire de l'Edit de Nantes et la fête de la Réformation.— Le cinquième, l'inauguration d'un temple.— Les quatrième et sixième (*Seigneur, sauve-nous! — La conciliation par l'action*) doivent être nommés ensemble. Prononcés à l'occasion et en suite de la seconde *Conférence fraternelle* de Lyon (novembre 1899), ils se rapportent à la question, hier encore brûlante, du rapprochement entre les deux grandes fractions de l'Eglise réformée française.

Ces deux discours sont les plus caractéristiques du recueil, non seulement à cause de leur actualité intense, au moment où ils étaient écrits, mais parce qu'ils semblent refléter les préocupations dominantes du prédicateur et du groupe ecclésiastique dont il est un des chefs autorisés. Ils défendent avec chaleur la cause de l'union pour la famille protestante, union telle que l'ont conçue et élaborée, du moins sur le papier, les fameuses conférences de

[1] *Souvenirs de première communion*. Sermons, par L. Trial.— Nîmes, Lavagne-Peyrot. 1900.

Lyon. La réalisation et la franche acceptation, par tous les intéressés, de cet accord, sur le terrain du respect mutuel et d'un commun attachement aux glorieuses traditions huguenotes, apparaissent à M. Trial comme le seul moyen possible de relèvement pour l'Eglise qui lui est chère. Ce thème donne lieu, dans le premier des deux discours, à un vibrant plaidoyer, qu'un intéressant exposé historique vient compléter dans le second, et qui entraîne le lecteur par un flot de pensées généreuses, coulées dans un style à la fois enthousiaste et contenu, toujours lumineusement simple.

Au point de vue théologique, ce que nous donne l'ensemble du volume, si l'on veut y chercher des indices révélateurs, ce sont des affirmations, les affirmations, plutôt générales que dogmatiques, d'un libéralisme à la tendance positive et christocentrique, très franc et très respectueux d'autrui, disposé aux concessions fraternelles, plein de sève religieuse et de sérieux moral.

A tous ces titres, l'ouvrage, sous sa forme un peu fugitive, mérite cependant de demeurer, autant comme témoignage individuel et bienfaisant, que comme document pouvant contribuer à l'étude psychologique d'un grave moment dans les destinées du protestantisme contemporain en France.

A. P.

REVUES

Rivista Cristiana

Octobre.

G. Luzzi : Le protévangile (Gen. III, 15). — *V. Tummolo :* Le paria de la science (le spiritisme). — *Franceschini :* Le pessimisme et la Bible. — *E. Bosio :* Eclaircissements bibliques (Es. XXII, 22 et Apoc. III, 7). — *G. Luzzi :* Revue du mois. — Extraits des revues. — Notices.

Novembre.

G. Grilli : Fréd. Nietzsche. — *G. Luzzi :* Un grand jour pour l'Ecosse. — *Le même :* Fréd. Godet. — *Zanini, C. Comba*, etc. : Encore l'hygiène de la sainte cène. — *E. Bosio :* Eclaircissements bibliques (l'arrêt du soleil, Jos. X). — *E. Comba :* Revue du mois. — Extraits des revues. — Notices.

Décembre.

G. Grilli : La moelle du christianisme selon Ad. Harnack. — *F. Rostan :* Les idées religieuses et sociales d'un prélat américain

(Mgr. Ireland). — *Vigensio :* L'encyclique « De Jesu Christo Redemptore. » — *E. Bosio :* Eclaircissements bibliques (le chant des anges, Luc II, 14). — *E. Comba :* Revue du mois. — Extraits des revues. — Notices. — Table des matières.

Janvier 1901.

G. Viviani : L'Eternel règne ! — *G. Luzzi :* Massimiliano Grazia, un patriote oublié. — *E. Comba :* La lecture de l'Evangile en famille, proposée par un prêtre catholique italien. — *G. Grilli :* Socrate et l'ancienne Eglise (d'après Ad. Harnack). — *G.-G. Theatinus :* La prédication au siècle des machines (traduit de la « Hilfe » de F. Naumann). — *Bosio :* Eclaircissements bibliques : le divorce. — *Comba :* Revue du mois. — Extraits des Revues.

Février.

E. Bosio : Avec l'Eternel maintenant et toujours ! (Ps. 16.) — *G. Luzzi :* La reine Victoria. — *Ans. Leti :* La calomnie antiévangélique, sa fortune à travers les âges jusqu'à aujourd'hui. — *A. Pecorini :* Les idées religieuses d'un excommunié (L. Tolstoï). — *E. Comba :* Alessio Muston. Notice biographique. — *E. Bosio :* Eclaircissements bibliques : Quod superest date pauperibus. — *Comba :* Revue du mois. — Revues.

Mars.

E. Comba : Notes sur la vie de Charles-Albert. I. Le manuscrit intitulé « Mes pauvretés. » — *E. Meynier :* Léon XIII et le pape futur. — *A. Leti :* Le Calvin de la légende, depuis Cardoino jusqu'à Fontana. — *N. Tourn :* L'autorité en éducation. — *E. Bosio :* Eclaircissements bibliques : Le baptême pour les morts. Mondes habités. Qu'ils entendent, mais ne comprennent pas. — *Comba :* Revue du mois. — Revues.

Zeitschrift für Kirchengeschichte

Quatrième livraison.

Ulhorn : Encore les débuts de l'ordre de saint Jean. — *Pflugk-Hartung :* Adhérents, adversaires et ressources de Louis de Bavière dans sa lutte avec la curie (*fin*). — *Blumenthal :* Jean XXIII, son élection et son caractère. — *Köstlin :* Les thèses de Luther sur le libre arbitre dans la dispute d'Heidelberg de l'an 1518. — *Ehwald :* Encore un sermon écrit par Jean le Constant. — *Köhler :* Le testament de Luther et le chancelier Brück. — *Friedensburg :* Contributions à la correspondance des savants catholiques d'Allemagne aux temps de la Réformation (*suite*). — *Müller :* La lettre de Melanchthon à Joachim Camerarius, du 16 juin 1525, touchant le mariage de Luther. — Table.

Zeitschrift des deutschen Palæstina-Vereins.

Vol. XXIII, 3me et 4me livraisons.

M. Hartmann : Contributions à la connaissance de la steppe de Syrie (*fin*). — Le comte *de Mülinen :* Contributions à la connaissance du cadastre turc.

XXIVe vol., 1re livraison.

R. Röhricht : Le pèlerinage à Jérusalem du duc Henri le Pieux de Saxe (1498). — *E. Littmann :* Liste officielle des tribus bédouines du pays à l'orient du Jourdain. — *L. Bauer :* Habillement et parure des Arabes de la Palestine. — *Le même :* Remarques sur la « liste de noms de lieu arabes » de A. Socin. (Vol. XXII, pag.18 sq.) — Bulletin.

Neue kirchliche Zeitschrift

Octobre 1900.

L. Stählin : La dernière philosophie de Schelling et Kuno Fischer (*fin*). — *Th. Zahn :* Le Nouveau Testament de Théodore de Mopsueste et le Canon primitif des Syriens. — *Wilh. Schmidt :* Questions éthiques. III. Shakespeare, le poète de la conscience. — *Fr. Walther :* Une nouvelle éthique chrétienne (de Jul. Köstlin).

Novembre.

Endemann : Les frères du Seigneur. — *Wilh. Schmidt* : Questions éthiques. IV. Frédéric Nietzsche. — *Ewald :* Mélanges exégétiques. II. Rom. III, 6 (Car comment Dieu jugera-t-il le monde ?).— *G. Wohlenberg :* Tableaux de la vie des anciens chrétiens dans une métropole païenne (d'après le pasteur d'Hermas).

Décembre.

F. Steudel : La vérité de la préexistence de Christ et son importance pour la foi et la vie chrétiennes. I. — *W. Fleck :* De la cure d'âmes. — *G. Wohlenberg :* Tableaux de la vie des anciens chrétiens dans une métropole païenne (*fin*). — *Uttendörfer :* Le signe auquel nous reconnaissons que nous sommes de la vérité (1 Jean III, 18-24). Essai exégétique. — *Ed. König :* Les septante semaines d'années de Daniel IX, 24-27.

Revue néo-scolastique

Novembre 1900.

J. Halleux : L'hypothèse évolutionniste en morale (*suite*). — *A. Thiéry :* Le tonal de la parole (*suite*). — *D. Mercier :* L'induction scientifique. — Les congrès philosophiques de l'été 1900. — Bulletin de l'Institut supérieur de philosophie de Louvain. — *D. Nys :* Bulletin bibliographique : Cosmologie. — Comptes rendus. — Table des matières.

SOCRATE ET L'ÉGLISE DES PREMIERS SIÈCLES

PAR

ADOLF HARNACK [1]

La coutume veut qu'à l'ouverture d'une nouvelle année académique le recteur présente une étude sur quelque problème d'intérêt général. Si, m'acquittant de ma tâche, je vous transporte aujourd'hui dans des temps reculés, ne craignez pas néanmoins que ce soit pour vous faire passer, de la lumière où s'épanouit notre vie, dans je ne sais quelles ténèbres douloureuses. La seule histoire qui soit en droit de réclamer l'attention de chacun, est celle qui n'est point entièrement périmée, celle qui demeure comme partie intégrante de notre présent lui-même; or, c'est à ce genre-là d'histoire qu'appartient l'épisode dont je vais vous entretenir.

Comment se comportèrent l'une à l'égard de l'autre la religion chrétienne et la philosophie grecque, — ou, pour mieux dire, la culture grecque, — au moment où se produisit leur rencontre; de quel œil elles se sont mutuellement considérées; comment elles comparèrent leurs trésors respectifs, et de quelle manière on vit alors certains de leurs éléments doubler de valeur, tandis que d'autres tombaient dans l'oubli; tout cela présente un spectacle si intéressant

[1] M. le professeur Harnack a bien voulu nous autoriser à reproduire ici ce discours, prononcé par lui au moment où il prenait les fonctions de recteur de l'Université de Berlin et qu'a publié le N° du 25 octobre 1900 de la *Christliche Welt*. (*Réd.*)

qu'on ne se lasse pas d'y revenir. Mais il y a là bien plus encore qu'un spectacle. Il faut nous dire, en effet, que les mobiles essentiels qui régissent encore nos sentiments et notre conduite, les principes profonds et supérieurs qui animent nos vies individuelles et qui ont aussi leur action sur la famille et sur la vie civile, sur l'Eglise et sur l'Etat, — toutes ces « valeurs, » en un mot, qui donnent un sens et un prix à l'existence, sont nées, se sont déterminées, ont été, pour ainsi dire, « frappées, » alors que s'opérait entre l'hellénisme et le christianisme cette alliance, pleine de contradictions, que nous voyons se former au second et au troisième siècle de notre ère.

Ce n'était là qu'une *concordia discors;* car on constatait, de part et d'autre, à côté d'éléments communs, d'importantes divergences. Si les biens communs constituaient un trésor acquis, les divergences, elles, imposaient des problèmes à résoudre, une tâche à accomplir ; et ces oppositions ne furent pas moins fertiles en heureux résultats, pas moins utiles que le fut la possession, doublement assurée désormais, des vérités qu'on s'accordait à reconnaître.

D'un côté comme de l'autre, c'est dans *une personne* que se montrait résumé, fondé, réalisé, tout ce qu'on connaissait de plus grand et de plus élevé. Pour le christianisme, cela est évident : c'est dans la personne du Christ que se manifestait la vie nouvelle avec tous ses trésors. Mais l'hellénisme aussi, en tant qu'effort pour s'élever au-dessus de la vie des sens, en tant que point de vue idéal et que sérieux moralisme, l'hellénisme aussi avait son héros et son chef. S'il ne possédait pas ce caractère d'une manière aussi complète et exclusive que Jésus aux yeux des croyants, l'homme dont nous parlons n'en constituait pas moins une grandeur devant laquelle, bientôt, tous les Grecs furent unanimes à s'incliner pleins de respect, comme devant leur initiateur à une vie supérieure : cet homme, ce fut Socrate.

Jésus et Socrate : ces deux noms résument les plus grands souvenirs de l'humanité. Socrate, il est vrai, n'a pas eu, comme Philon, Josèphe et Virgile, l'honneur d'être compté

au nombre des Pères de l'Eglise; mais l'histoire lui a assigné un rang bien plus élevé encore : elle a rapproché son nom, — quoiqu'en le plaçant notablement au-dessous, — de celui de Jésus-Christ. Dès le second siècle, ce rapprochement s'impose à tous ceux qui sentent et qui pensent, tout à la fois comme une consonance et comme une dissonance, et plus encore comme un étrange problème dont chaque siècle va se préoccuper à son tour. Car il y a dans l'histoire des problèmes qui ne sont jamais résolus, et auxquels chaque génération doit s'attaquer à nouveau.

On peut ici constater cette vérité que ce sont, dans le développement de la pensée, les individus qui font l'histoire. Ils n'apparaissent, sans doute, ces individus, que parce que les temps de leur venue sont accomplis; mais on ne peut présenter leur apparition comme nécessaire, qu'en se plaçant au point de vue selon lequel tout ce qui se produit est nécessaire.

Sous ce titre : Jésus et Socrate, on pourrait écrire un grand chapitre de l'histoire intellectuelle et religieuse de deux milliers d'années !

Avec quel sérieux le dix-huitième siècle tout entier, avec ses poètes, ses philosophes, ses humanistes, ne s'est-il pas occupé de cette question ! Hamann avec sa profondeur, Mendelsohn et Eberhardt avec la lucidité de leur intelligence, Matthias Claudius avec sa sympathie émue, Wieland avec son pénétrant coup d'œil d'homme du monde, Klopstock avec son inspiration enthousiaste, tous se sont attaqués à ce problème. Il fut un temps où tout Allemand cultivé connaissait Portia, femme de Pilate, et le songe où Socrate lui apparut; le poète de la Messiade était alors particulièrement admiré pour cet épisode saisissant de son poème. Même en notre siècle, où la philosophie, la science et la poésie se sont de plus en plus séparés et où l'on ne voit plus guère de poète ni même de penseur viser aux plus hauts sommets, le problème dont nous parlons n'est pas complètement oublié, et il n'est pas besoin d'être prophète pour prédire qu'il va reparaître bientôt dans toute sa force.

Mais je ne me propose point ici de retracer cette longue série d'efforts; bornons-nous, pour le moment, à remonter aux origines de la question, et demandons-nous comment Socrate a été considéré et jugé par les chrétiens de la période antérieure à Constantin.

Je rappellerai d'abord quelques faits principaux concernant le grand philosophe. C'est par l'image seule que Platon avait tracée de son maître, que celui-ci vivait dans l'esprit des Grecs et des Romains. Cette image avait été consacrée et comme sanctifiée par la mort; c'est cette dernière qui lui avait donné son caractère essentiel. Abstraction faite de sa mort, Socrate apparaîtrait comme un sophiste (ce mot étant pris dans son sens le plus élevé), habile à combattre ses adversaires par leurs propres armes. Comme les sophistes, il écartait toute spéculation objective, pour ne s'intéresser qu'à l'individu humain, considéré dans sa nature intellectuelle et morale. Comme eux, il se refusait à prendre pour règle du devoir les mœurs et la tradition. Enfin, chez lui comme chez eux, le travail de la réflexion n'aboutissait pas à un savoir systématique et complet : il ne voyait dans le raisonnement qu'un moyen pour conclure d'un cas spécial à un autre. Mais, sur un point décisif, il se séparait des sophistes. Sa spéculation n'avait point, comme la leur, pour dernier mot l'intérêt personnel et accidentel de l'individu : elle aboutissait à reconnaître quelque chose de général et de durable, une sorte d'impératif catégorique. Il y a donc dans sa pensée une certaine unité, elle forme bien une espèce de système, ayant pour point de départ la vie intérieure et pour principe un point de vue idéal et éthique. Mais, prise en elle-même, cette doctrine n'eût point été capable d'agir comme un évangile et de révolutionner le monde. C'est la mort de Socrate qui vint donner à sa doctrine une réelle puissance. La prison et la coupe de ciguë, voilà ce qui fit la force de sa philosophie ; grâce à elles, sa doctrine passa du domaine de l'art dialectique et de la stérile parole, dans celui, bien plus élevé, de l'action; en un mot, ils fournirent à sa haute et grande pensée l'autorité et l'objectivité. Tel fut leur effet sur Platon et sur des

milliers d'autres. Socrate a fait pénétrer dans la gaîté et la sérénité du monde grec, avide de plaisirs et de jouissances sensibles, la sérieuse certitude d'une vie plus haute; il l'a fait non pas en enseignant, mais en mourant, ou, pour parler exactement, en enseignant à l'heure même de la mort.

Celle-ci vint donner une signification toute nouvelle à l'accusation sous laquelle il succombait. C'était pour avoir enseigné de nouvelles divinités et pour avoir entraîné les jeunes gens à la désobéissance envers leurs parents, comme envers les lois de l'Etat, que Socrate était condamné : ainsi, du moins, parlait la réaction démocratique dont il fut la victime. Mais ses disciples se convainquirent, au contraire, que c'était pour la justice et pour le bien qu'il donnait sa vie. De là, un renversement complet dans l'estimation des choses. On comprit dès lors que, pour l'homme, le vrai bien consiste à se diriger d'après sa seule conviction personnelle, d'après sa libre décision, sans se préoccuper des lois de l'Etat, de la tradition et des coutumes, à obéir à la voix intérieure, à demander ses règles de conduite à un sérieux examen moral. Il y a plus encore. Les souffrances, les privations, les persécutions, la mort même ne sont pas des maux, mais peuvent se transformer en sources de force. La vie terrestre n'est pas le bien suprême; car il y a, en elle et au-dessus d'elle, une vie plus haute. Enfin, les dieux de l'Etat, les dieux olympiens eux-mêmes pâlissent devant l'autorité et la puissance du Dieu dont l'action se fait sentir au plus profond de l'âme. Telles sont les idées et les convictions que la mort de Socrate fit surgir dans l'esprit de ses contemporains, et qui devinrent, pour la Grèce, le fondement d'une nouvelle conception des choses.

On comprend sans peine combien tout cela devait toucher les chrétiens. Mieux ils se rendaient compte de la valeur des trésors qu'ils possédaient dans l'Evangile, mieux ils saisissaient celui-ci dans sa pureté et dans sa simplicité, et plus ils devaient sentir l'accord profond entre eux et le socratisme. Mais, d'autre part, quelle différence ! Pour Socrate, c'était

dans le domaine de la connaissance que résidait le souverain bien; les chrétiens, au contraire, regardaient avec méfiance toutes les connaissances humaines. Il appelait au savoir, eux invitaient à la foi. Il laissait subsister les dieux et les reconnaissait dans une certaine mesure, eux les regardaient comme des démons. Il enseignait à l'homme à se sauver lui-même, eux avaient un Sauveur en qui seul ils espéraient. Comment tant de divergences pouvaient-elles coexister avec des rapports aussi frappants?

Pendant tout le premier siècle, il n'est pas question de Socrate; dans les cercles chrétiens son nom n'est pas prononcé. Paul, qui n'était pas sans quelques notions de la philosophie grecque, n'en parle jamais. Même une fois captif, il ne fait aucune allusion au philosophe emprisonné comme lui. La légende, qui a imaginé l'existence d'une correspondance entre l'apôtre et Sénèque, n'a pas mis dans la bouche de Paul le moindre jugement sur Socrate. « Quand nos confesseurs sont appelés à boire du poison, il ne leur fait aucun mal, » disaient les chrétiens; et il ne leur arrivait point, à ce propos, de faire allusion à Socrate. A partir du milieu du deuxième siècle seulement, nous trouvons son nom chez les auteurs chrétiens, et depuis lors il ne disparaît plus.

Ce sont les apologistes grecs qui l'ont adopté, alors qu'ils transplantaient l'Evangile sur le sol de l'hellénisme et de la philosophie grecque. Le premier qui l'ait fait, celui aussi qui a rapproché avec le plus de conviction et de force Christ et Socrate, c'est Justin. Vers 150, il adresse une apologie étendue du christianisme aux empereurs Antonin le pieux et Marc-Aurèle, ainsi qu'au Sénat et au peuple romain tout entier. Non seulement il touche à Socrate et à sa doctrine dans cet écrit, mais, de la première à la dernière page, son principal moyen de défense du christianisme consiste précisément à montrer les rapports de ce dernier avec le socratisme. Sachant bien que les impériaux destinataires de son livre honoraient Socrate plus que tout au monde, il remplit son livre de citations platoniciennes et d'allusions aux derniers discours du grand philosophe. Lui-même, converti au chris-

tianisme, il n'en est pas moins resté fervent admirateur de Socrate, et c'est en toute sincérité et avec pleine confiance qu'il s'appuie sur Socrate pour argumenter en faveur des chrétiens et du Christ. « Nous, chrétiens, nous souffrons tous avec Socrate, parce que nous pensons et agissons comme lui ; avec lui nous sommes condamnés injustement, jetés en prison, mis à mort, mais avec lui nous sommes invulnérables. Anytus et Mélitus peuvent bien nous tuer, mais ils ne sauraient nous nuire. » Ces paroles ne sont pas de la rhétorique ; il n'y a point là concordance fortuite ; non, Justin est profondément convaincu que la condamnation des chrétiens n'est que la continuation de celle de Socrate. Voici comment il le prouve : « Comme Socrate, dit-il, cherchait à détourner les hommes des démons, ceux-ci parvinrent à le faire condamner à mort comme contempteur des dieux et criminel, après avoir fait courir le bruit qu'il introduisait de nouvelles divinités dans la république. Ils font la même chose à notre égard, car ce n'est pas seulement chez les Grecs que le Logos a réfuté la fausse religion, il l'a fait aussi chez les barbares. Mais chez ces derniers il a paru en personne, sous le nom de Jésus-Christ, et a vaincu les démons. » Et ailleurs : « Tous ceux qui ont vécu en communion avec le Logos ont été des chrétiens, alors même qu'ils passaient pour athées, comme Socrate. » Et à un autre endroit : « De tous les philosophes, le meilleur fut Socrate, car il a méprisé les dieux d'Homère et des poètes et a poussé les hommes à chercher et à reconnaître le dieu inconnu qui se révèle par l'intermédiaire du Logos. Il a lui-même connu le Christ en une certaine mesure, puisque le Christ est l'apparition personnelle du Logos qui habite intérieurement en tout homme. »

Pour Justin, donc, Socrate et Christ sont étroitement unis, comme opposés tous deux à la religion grecque ; ils sont unis parce que le même Logos a agi dans l'un et dans l'autre. On ne saurait concevoir un rapport plus intime. Justin, néanmoins, ne méconnaît pas la différence qui les sépare. Elle est grande ; car, ainsi qu'il le montre, Socrate ne fut qu'un

organe du Logos, tandis qu'en Christ le Logos lui-même est apparu. Socrate n'a pas connu toute la vérité, car il ne possédait pas la plénitude du Logos. Enfin « Socrate n'a inspiré à aucun de ses disciples assez de foi en lui pour accepter de mourir pour sa doctrine, tandis que pour le Christ, non seulement des philosophes, mais aussi des artisans et des gens sans culture, marchent au martyre. » Cette dernière remarque est particulièrement intéressante. Justin évite d'établir le parallèle, si naturel pourtant, entre la mort de Socrate et la mort du Christ : mais il fait ressortir, au contraire, le contraste qui éclate dans la conduite de leurs disciples respectifs, et il en conclut à la puissance absolument exceptionnelle de la parole du Christ.

A d'autres égards encore, Justin relève la supériorité du christianisme sur l'enseignement de Socrate ; il est plus pur, plus universel, plus compréhensible, plus convaincant ; mais, à ses yeux, cela ne souffre aucun doute, Socrate et sa philosophie sont du côté de la vérité et non de l'erreur, du christianisme et non du paganisme. Les apologistes grecs qui ont suivi Justin sont du même avis. Ils ne parlent qu'en passant de Socrate, qui a pour eux un intérêt secondaire, mais ils l'honorent. Tatien, qui dépeint l'hellénisme, y compris ses philosophes, sous les couleurs les plus sombres, fait une exception en faveur de Socrate. « Il n'y a, dit-il, qu'un seul Socrate. » Athénagore, comme Justin, rapproche les chrétiens du philosophe athénien. « De même, dit-il, que l'opinion publique n'a rien pu lui enlever de son excellence, de même pour nous, chrétiens, les calomnies sans fondement, répandues contre la pureté de notre vie, ne sauraient nous nuire. »

Le philosophe Apollonius rappelle à ses juges, les sénateurs romains, le célèbre passage de Platon, où celui-ci prédit au sujet du vrai juste, qu'il sera fouetté, torturé, privé de la vue et finalement crucifié. Puis il ajoute : « De même que les Athéniens ont prononcé une sentence de mort contre Socrate, ainsi les impies ont condamné notre Sauveur, car les justes seront toujours haïs des impies. »

Un seul, parmi les anciens apologistes grecs, fait exception et range tout simplement Socrate parmi les païens aveuglés. Ce n'est pas par hasard que cet homme se trouve être un évêque, Théophile d'Antioche. Ce qui le scandalise, c'est que Socrate, à ce que rapporte la tradition, avait coutume de jurer par le chêne et par le platane. Il en conclut que ce philosophe n'avait aucune notion de la vérité et que par conséquent sa mort n'a aucune signification ni aucune valeur. Ces serments de Socrate devaient certainement embarrasser ses admirateurs chrétiens, mais ils avaient trouvé le moyen de se débarrasser de la difficulté. « Socrate, disaient-ils, employaient de telles formules de serment pour se moquer des Athéniens et de leurs croyances ; » tellement on était convaincu que celui qui avait donné sa vie pour sa doctrine, ne pouvait être demeuré attaché au culte des idoles.

Il était mort pour ses convictions et les chrétiens mouraient pour les leurs. Cette similitude, et d'autres encore, étaient désagréables à constater pour les adversaires du christianisme. Celse, le plus ancien et le plus capable des auteurs qui ont attaqué le christianisme, a, dans l'introduction de son livre, comparé la situation précaire faite aux chrétiens à celle de Socrate. Nous n'avons malheureusement pas le texte de ce passage et ignorons par conséquent la manière dont il se tirait d'affaire en présence de cette ressemblance, fatale à son point de vue. C'est ce même Celse qui prétend que les chrétiens ont emprunté à Socrate la maxime de ne pas rendre le mal pour le mal et qui attribue la même origine à la distinction qu'ils font entre la sagesse humaine et la sagesse divine.

Le païen Cécilius recommande aux chrétiens, s'ils veulent absolument philosopher, d'imiter Socrate et d'user de la même réserve que lui à l'égard des choses du ciel. Lucien, le célèbre railleur, prétend que les chrétiens avaient surnommé un de leurs maîtres les plus distingués « le nouveau Socrate. » Galien reconnaît qu'il y a des chrétiens qui sont de vrais philosophes, méprisant, comme Socrate, et les plaisirs des sens et la mort. Marc Aurèle cherche, au contraire, à prouver que cet accord dans l'attitude à l'égard de la mort, entre Socrate

et les chrétiens, n'est qu'apparent. Chez Socrate, l'acceptation de la mort est réfléchie et consciente, pleine d'une gravité digne et réservée; chez les chrétiens, au contraire, elle est irréfléchie et pleine d'ostentation.

Il y avait là, on le voit, pour les adversaires du christianisme, un problème difficile. Aussi bien que les chrétiens, ils constataient, entre ces derniers et Socrate, des points de ressemblance qui les jetaient dans l'étonnement et qui réclamaient d'eux une explication. D'un côté comme de l'autre, on se lançait mutuellement l'accusation de plagiat. « Socrate, disaient les uns, a pillé l'Ecriture sainte. » — « Non, s'écriaient les autres, c'est Christ et les chrétiens qui ont volé la philosophie grecque. » Tant on était frappé de l'accord, et si peu capable était-on de l'expliquer.

Mais, dira-t-on, il n'y avait là peut-être, de part et d'autre, que procédés de discussion, qu'arguments imaginés dans un but apologétique. Les philosophes chrétiens étaient-ils sérieux dans leur admiration pour Socrate? Pour ce qui concerne Justin et les théologiens d'Alexandrie qui se rattachent directement à lui, il n'y a pas de doute possible. C'est toujours avec le même respect que Clément, Origène et leurs disciples parlent de Socrate, qu'ils écrivent pour les chrétiens ou qu'ils s'adressent au grand public. Et l'expression de *respect* ou de vénération, que nous employons ici, est trop faible. Aux yeux de ces hommes, Socrate était un témoin de la vérité, disons mieux, il en était *le* témoin au sein du monde grec. Clément va plus loin encore : il considère toute l'histoire de la philosophie grecque depuis Socrate, non pas du tout comme opposée au christianisme, mais plutôt comme lui servant de préambule et jouant un rôle analogue à celui de l'Ancien Testament. Origène et ses disciples en jugeaient de même. Comment cela leur était-il possible à eux, chrétiens convaincus, attachés à l'Eglise, et qui ne voulaient en rien diminuer l'importance de la personne du Christ? C'est que pour eux, le christianisme n'était pas seulement une religion, mais bien *la* religion, celle à laquelle tendent les dispositions religieuses de tous les hommes et dont toute l'histoire de l'humanité prépare l'avènement. Cette idée les ren-

dait, non pas tolérants seulement, mais vraiment libéraux, c'est-à-dire capables de discerner et d'apprécier le bien partout où ils le rencontraient, et d'en marquer le rapport avec l'Evangile. Ils étaient bien loin d'ouvrir leurs esprits à cette triste appréciation des choses qui ne prétend voir dans les vertus des païens que des vices brillants et dans tout leur savoir que de pures erreurs. Il est juste d'ajouter que ces mêmes auteurs s'éloignaient aussi de la conception paulinienne concernant le mal et le péché; mais nous pensons que cette conception n'est pas la seule qui s'accorde avec l'Evangile.

Ce qui prouve la haute estime en laquelle Clément et Origène tenaient Socrate, c'est la parfaite liberté avec laquelle ils citent ses paroles à titre de vérités reconnues. Clément va même jusqu'à les placer à côté de passages bibliques. Origène, lui, ne le fait pas; son respect de la Bible est trop grand pour cela; mais à ses yeux aussi, Socrate reste au-dessus de toute critique. « Dans sa prison, dit-il, il a prononcé des paroles d'une si grande élévation, avec une intrépidité si grande et une si sereine résignation, que même les gens les plus résolus ou les moins menacés par le danger, ont eu peine à le suivre. » Une seule fois sa vénération pour Socrate paraît un peu ébranlée, c'est quand il se souvient que le philosophe a sacrifié aux faux dieux. Quant au « démon » de Socrate, il est convaincu, tout comme Clément, que ce n'était point un mauvais esprit, mais un esprit tutélaire, un esprit de vérité. On ne peut demander une preuve plus forte de sa confiance en Socrate, car ce « démon » constituait pour tout chrétien une grosse pierre d'achoppement; son seul nom devait effrayer.

Mais ce qu'il y a de plus intéressant, c'est de voir comment, dans son grand ouvrage contre Celse, Origène énumère les points de ressemblance entre Socrate, d'un côté, le Christ et les chrétiens de l'autre. Mille ans plus tard, les disciples de saint François dresseront une liste des « conformités » de leur maître avec Jésus ; Origène fait la même chose pour Socrate. Citons quelques exemples : Jésus a péri d'une mort infamante, Socrate aussi. Jésus a enseigné que la mort n'est

point un malheur et qu'il faut aller sans crainte à sa rencontre; Socrate dit la même chose. Jésus a appelé à lui les pécheurs; Socrate a tiré Phédon d'un mauvais lieu pour l'initier à la philosophie. On raconte sur Jésus des histoires merveilleuses et, à première vue, tout à fait incroyables; on fait de même pour Socrate. Les paraboles de Jésus réclament l'explication allégorique; il en est de même des récits mythiques de Socrate. Enfin, si la prédication de Jésus a donné naissance à plusieurs sectes et écoles diverses, on peut en dire autant de l'enseignement de Socrate.

Origène a communiqué à ses disciples son respect pour Socrate. Ainsi Grégoire le thaumaturge, dans le discours en l'honneur de son maître, ne trouve pas d'éloge plus grand à lui décerner que celui-ci : « Origène m'a discipliné et dirigé comme le faisait Socrate. » Le même Grégoire désigne le précepte socratique : « Connais-toi toi-même » comme la loi de la plus profonde sagesse. Un autre philosophe chrétien, Méthodius, s'approprie absolument la conception de Socrate relative à la mort. Dans la chronique d'Eusèbe, Socrate est appelé φιλόσοφος καθαρτικός, le philosophe de la purification, que, dans leur « démence, » les Athéniens ont fait mourir.

Ainsi paraît fixé, pour tous les temps, dans un ouvrage faisant autorité, le jugement que les chrétiens doivent porter sur Socrate.

Chose plus frappante encore, on voit les martyrs chrétiens du troisième siècle, à l'heure de la mort, se rappeler Socrate et se réclamer de lui. Ainsi Pionius et Philéas. « Je ne sacrifierai point, s'écrie ce dernier, car je veille jalousement sur mon âme. Et nous ne sommes pas seuls à agir ainsi, nous chrétiens : des païens se sont comportés de même. Rappelez-vous l'exemple de Socrate. Comme on le conduisait au supplice et que sa femme et ses enfants l'entouraient, il ne recula pas, mais accepta volontairement la mort. »

Dans toute la chrétienté *grecque*, jusqu'à l'époque de Constantin, je ne connais, outre Théophile d'Antioche, déjà nommé, qu'un seul chrétien qui parle avec mépris de Socrate. C'est l'auteur des Homélies clémentines. Il accuse So-

crate de grossière immoralité. Encore est-il à remarquer que cet écrivain n'est grec que de langue; en réalité c'est un chrétien judéo-syrien. L'esprit grec ne se laisse pas ravir son Socrate, même en se convertissant à l'Evangile.

Mais le parallèle établi entre la doctrine de Socrate et celle de Jésus reposait-il sur une intelligence profonde et complète du caractère de l'un et de l'autre? L'accord n'était-il pas prématuré? Ce rapprochement ne provenait-il pas de tendances morales et de sentiments respectueux, plutôt que d'une vraie connaissance des choses? N'était-ce pas faire violence à tous deux, que de les rapprocher autant, et, en ne voulant voir entre eux que des ressemblances, ne sacrifiait-on pas certains éléments essentiels du christianisme?

Les théologiens occidentaux, les latins, qu'aucun lien originaire n'attachait à Socrate et à l'hellénisme, l'ont bien vu, et ils ont insisté, eux, sur les différences et sur les oppositions. Ils ont été dans ce sens jusqu'à l'injustice, car une notion vraiment historique des choses et des hommes n'existait pas encore. Il n'y en eut cependant que deux, parmi ces théologiens latins, Minutius Félix et Novatien, qui eurent l'audace de rejeter purement et simplement le grand philosophe, le traitant d'esprit séduit et séducteur, lui appliquant même l'épithète de « bouffon athénien. » Quant aux deux apologistes les plus influents de l'Occident, Tertullien et Lactance, ils ont tracé de Socrate une image contradictoire, mais dans laquelle les traits défavorables l'emportent de beaucoup.

Tertullien, dans sa grande apologie, reconnaît que Socrate a rejeté les faux dieux et que c'est pour ce motif qu'il a été condamné à mort. Il l'appelle donc le plus sage des Grecs. « Il connaissait, dit-il, quelque chose de la vérité, et c'est un souffle de cette vérité qui l'a poussé à braver les faux dieux. C'est la vérité qui a été condamnée par avance en sa personne, et sa mort est un grand exemple qui prouve que les hommes l'ont toujours haïe. » Tertullien explique aussi, comme une moquerie à l'adresse des faux dieux, la formule de serment « par le chien et par le bois, » qu'employait Socrate.

Lactance est d'accord avec Tertullien dans tous ces jugements, excepté le dernier. Il loue en outre Socrate de s'être déclaré pour le non-savoir et d'avoir réduit la philosophie à l'éthique. Voilà pour l'éloge ; mais chez les deux apologistes dont nous parlons, d'épaisses ombres viennent l'obscurcir.

Ce Socrate, en définitive, fut un philosophe trompeur et même immoral. C'est aux hérétiques et non à l'Eglise qu'il a fourni des pensées. Il n'a pas possédé la vérité, il l'a seulement cherchée, et encore sans avoir le sérieux désir de la trouver. Il s'est laissé conduire par un méchant démon et a entraîné la jeunesse à des vices honteux. Il a préconisé la communauté des femmes. Au fond, il était irréligieux, puisqu'il disait que ce qui se passe au-dessus de nous ne nous concerne pas. Enfin, à l'heure de la mort, il a perdu ce souffle de vérité qui lui avait fait mépriser les faux dieux : car il a sacrifié un coq à Esculape.

Par cette dernière accusation, Tertullien et Lactance se sont attaqués aux souvenirs les plus sacrés de l'antiquité grecque, à son évangile, pourrait-on dire, à Socrate mourant. La force d'âme de ce philosophe à l'heure de la mort, ses derniers discours, l'admirable témoignage rendu par lui, en paroles et en actes, à la noblesse de l'âme et à son immortalité, tout cela avait fait de lui le grand saint de l'antiquité. Tout le reste, concernant sa personne et sa doctrine, avait pâli et était tombé dans l'oubli, nul ne s'en préoccupait plus ; mais le confesseur et le martyr n'en brillait que d'un plus pur éclat. Et c'est lui que Tertullien osait attaquer et traîner dans la poussière ; et pourquoi ? Parce que, à l'heure de sa mort, il avait ordonné de sacrifier un coq à Esculape ! Tous les apologistes grecs avaient gardé le silence sur ce point obscur et pénible.

Du reste, Tertullien lui-même a senti qu'il ne pouvait détruire la grandeur extraordinaire de Socrate mourant par la mention de ce seul fait. Pour anéantir l'évangile de l'antiquité, — dans cette conviction qu'un homme privé de la révélation et qui sacrifiait encore aux démons ne pouvait avoir été ni vraiment grand, ni saint, et pur, — il lui fallait effacer trait

après trait tout ce que Platon avait écrit de magnifique dans son Phédon et ailleurs au sujet de la mort de Socrate. Longtemps Tertullien recula devant cette terrible tâche ; ce n'est que dans ses dernières œuvres qu'il l'accomplit. Sa grande étude sur l'essence de l'âme et sur son immortalité, l'ouvrage scientifiquement le plus important qui soit sorti de sa plume, l'amenait forcément à s'expliquer avec Socrate. Quiconque écrivait sur ce sujet devait, cela va sans dire, prendre position à l'égard du Phédon de Platon ; mais Tertullien y était d'autant plus tenu qu'il avait au fond, sur l'immortalité de l'âme, les mêmes choses à dire que Socrate. Comment va-t-il donc s'y prendre pour mettre celui-ci dans son tort ? Ecoutons-le s'exprimer, avec beaucoup de circonspection, dans le prologue même de son livre.

« Dans sa prison, Socrate eut avec ses disciples des entretiens concernant la nature de l'âme. Accordons que le lieu n'importe guère ; je doute fort, du moins, que le moment fût propice. L'âme de Socrate pouvait-elle voir les choses avec clarté, alors que déjà l'esquif sacré avait quitté la rive, alors que déjà la coupe empoisonnée était bue, et que l'âme, selon l'ordre naturel des choses, devait être plus ou moins surexcitée par l'approche de la mort ? Quelque sereine et paisible qu'elle pût être, quelque victorieusement qu'elle résistât au poids de la faiblesse naturelle, elle se trouvait agitée par l'effort même qu'elle faisait pour rester calme, elle était ébranlée par la lutte convulsive qu'elle soutenait pour triompher de toute faiblesse. Et puis, à quoi songe avant tout un homme injustement condamné, sinon à découvrir des motifs pour lui de se consoler de cette iniquité? Et cela surtout quand il s'agit d'un philosophe, d'un de ces êtres qui se nourrissent de gloire! C'est ainsi que Socrate se félicitait lui-même de sa mort par cette considération qu'il vaut mieux être condamné injustement qu'à bon droit, et c'est pour ravir leur triomphe à ses accusateurs qu'il démontrait l'immortalité de l'âme. Ainsi la sagesse de Socrate, à ce moment-là, avait sa source, non dans la confiance en une vérité qu'il eût éprouvée, mais dans les efforts d'une résignation de parti pris. En effet, qui donc peut, sans Dieu, posséder la vérité? Qui peut, sans Christ, connaître Dieu ? Qui peut, sans l'Esprit, trouver Christ? Evidemment, c'est un tout autre esprit qui animait

Socrate ; puisque, dès son enfance, un démon l'inspirait. Au reste, si ce Socrate que le démon de la Pythie désigna comme le plus sage des hommes, a témoigné en faveur de l'immortalité de l'âme, combien plus de poids n'aura pas le témoignage de cette sagesse chrétienne, qui renverse de son souffle toute la puissance des démons ? Voilà la sagesse qu'enseigne l'école céleste ; elle ne craint pas de nier hardiment l'existence des dieux de ce monde ; elle n'a rien d'équivoque comme celle de Socrate, qui commande de sacrifier un coq à Esculape ; elle ne prêche pas de nouveaux démons ; elle ne séduit pas la jeunesse, mais elle lui enseigne tout ce qui est chaste et pur. Et c'est pour cela qu'elle a à subir la réprobation injuste, non de la part d'une ville seulement, mais de toute la terre, pour cette vérité qui est d'autant plus haïe qu'elle se montre plus parfaite. Elle ne boit pas la mort dans une coupe empoisonnée en se revêtant d'habits de fête, mais il faut qu'elle la souffre sur la croix ou sur le bûcher, après avoir subi toutes les tortures que peut inventer la cruauté ; et c'est instruite par Dieu même, qu'au milieu de ce monde, prison plus sombre que celle de Socrate, elle s'entretient avec ses Phédons de ce qui concerne l'âme. Seul, le créateur de l'âme peut l'instruire vraiment. C'est de lui seul que tu dois être enseigné ; et si tu n'as pas son enseignement, n'accepte celui de nulle autre personne ; car, qui pourrait révéler ce qu'il a, Lui, caché ? Allons poser nos questions à celui auprès de qui nous trouverons, en tout cas, la sécurité, même s'il nous laisse sans réponse. Mieux vaut, en effet, ignorer une chose parce que Dieu ne l'a pas révélée, que de se renseigner auprès d'un homme, qui ne peut jamais s'élever au-dessus de vaines suppositions. »

« Malheur ! nous écrions-nous avec le poète, malheur ! tu l'as détruit ce monde si beau ! » Et par quels procédés ! Comme on voit, dans ces déclamations de Tertullien, la plus détestable sophistique s'allier avec la conviction de la grandeur sans égale de l'Evangile ! Tertullien est-il bien sincère dans ces jugements, qui respirent l'étroitesse cléricale ? Est-il sérieux dans cette critique de Socrate mourant ? Oui et non. Sérieux, il l'était dans sa théorie, dans sa conviction que la vérité se trouve exclusivement dans la révélation biblique. Mais il parle contre sa science et contre sa conscience quand,

par amour pour son système, il dénature les faits et traîne Socrate dans la poussière. Du reste, il est facile de constater que, derrière ces préventions injustes, subsiste chez Tertullien une timide reconnaissance de la vérité. L'homme qui avait écrit un jour le magnifique traité : *De testimonio animae naturaliter christianae* ne pouvait tendre une seconde fois à Socrate la coupe empoisonnée. Il restait encore en lui une étincelle de cette pensée grecque qu'il y a accord au fond entre la fonction religieuse et la fonction rationnelle. Mais si l'on admettait que Socrate fût réellement mort pour la vérité, que restait-il à Jésus-Christ? Tertullien sentait, avec raison, qu'avec celui-ci quelque chose d'infiniment supérieur était entré dans l'histoire; il ne sut donner essor à ce sentiment qu'en faisant tort à Socrate.

C'est Augustin qui fit le dernier pas dans cette direction, avec son affreuse théorie selon laquelle toutes les vertus des païens ne sont que des vices splendides. Cette doctrine vint rejeter dans la nuit la plus profonde tout ce que l'antiquité avait produit de grand et d'élevé. Mais, l'histoire en offre plusieurs exemples, c'est au moment où une vue partiale atteint à l'expression la plus excessive qu'un changement se produit et qu'un progrès se fait dans la méthode de la connaissance. On peut aussi trouver, dans la théorie augustinienne, les premiers germes de ces vérités-ci: que la religion est autre chose qu'un savoir; que le christianisme et l'hellénisme sont deux grandeurs spécifiquement différentes; que, par conséquent, elles doivent être considérées chacune pour soi et mesurées à des échelles différentes. C'est le point de vue absolument opposé à celui des apologistes grecs, qui ne les séparaient pas l'une de l'autre et les expliquaient l'une par l'autre. Il y a sans doute encore un autre point de vue, un point de vue supérieur, qui fait une juste part à l'idée des Pères alexandrins; mais il faut reconnaître que celle-ci fut tout d'abord un obstacle considérable à l'intelligence des deux grandes puissances en question; en sorte que celui qui les a violemment séparées l'une de l'autre a, sans le savoir et sans le vouloir, rendu un grand service à la science. C'est en occident

et non dans l'orient grec que s'est développée, après bien des générations, une connaissance plus exacte et du christianisme et de Socrate. Nous savons mieux aujourd'hui que n'importe qui au second siècle, ce qu'ils ont de commun et ce qui les distingue. Nous ne faisons plus intervenir Christ en matière philosophique, ni Socrate quand il s'agit de christianisme. Nous reconnaissons que rien n'atteint à la hauteur de l'Evangile ; mais, avec Justin, nous admettons que le Logos a aussi agi en Socrate.

En terminant, qu'il me soit permis d'adresser à mes collègues une ou deux remarques que je recommande à leur attention. D'abord, quel que soit l'objet de vos études, ne négligez pas l'histoire : ni l'histoire générale, ni l'histoire spéciale de votre science. Ne croyez pas que vous puissiez vous borner à rassembler des connaissances sans entrer en contact avec les personnes auxquelles nous devons ces connaissances et sans examiner le chemin qu'elles ont suivi pour y parvenir. Aucune connaissance scientifique d'ordre supérieur n'est un simple fait. Chacune a d'abord été vécue, et c'est à cette expérience vivante, d'où elles proviennent, qu'est attachée leur valeur éducative et civilisatrice. Celui qui se contente de s'approprier les seuls résultats ressemble à un jardinier qui planterait son jardin de fleurs coupées. Puis, nous venons de voir, en examinant le cas de Socrate, ce qui fait le véritable grand homme et ce qui, en lui, possède une valeur durable. La seule partie de la philosophie de Socrate qui soit demeurée est celle qu'il a scellée de ses actes ; tout le reste est oublié. Rappelons-nous donc que la science, quelle qu'elle soit, à laquelle nous nous consacrons, réclame de nous, non seulement que nous l'étudiions et l'approfondissions de notre mieux, mais encore que nous devenions de vivants témoins de ce qui est bon et de ce qui est vrai, que nous soyons des hommes prêts à tout sacrifier pour la défense de ces biens. Servir la vérité, est servir Dieu ; c'est dans cet esprit qu'il nous faut y vaquer. (*Traduction de W. R.*)

RELIGION, CHRISTIANISME, THÉOLOGIE

PAR

PAUL CHAPUIS

TROISIÈME ET DERNIER ARTICLE [1]

Les conclusions de nos précédentes études laissent assez voir quelles doivent être les conditions et la tâche de la théologie, distinguée nettement de la religion, comme le pain, qui nourrit l'homme, de la définition des substances chimiques qui composent cet aliment.

Nous distinguons les deux fonctions ; nous ne les séparons pas. La religion est antérieure à la théologie, comme la pratique à la théorie. Ceci nourrit cela et toutes les conceptions qui tendraient à dissoudre ce lien organique, aboutissent à je ne sais quel jeu de l'imagination, à quelle fantasmagorie. C'est une rivière qu'on aurait coupée de sa source principale. Notre source, nous l'avons dit de reste, c'est le sentiment religieux, la piété observée hors de nous, mais surtout en nous. Parler des théories de la religion, sans religion personnelle et vécue, équivaudrait à disserter sur l'art avec une absence totale de sentiment esthétique.

Cette condition, qui est celle de la piété, ne fait pas, il est vrai, à elle seule le théologien. Des dons philosophiques, et historiques, philologiques même, lui sont également néces-

[1] Voir livraisons de mars et de mai-juillet 1901.

saires. Elle reste, néanmoins, la dotation indispensable qui rend seule possible l'étude des religions, quelles qu'elles soient.

Si parfois on a cru pouvoir suffire à la tâche sans cet élément primordial sur lequel nous nous sommes surabondamment expliqué, on conviendra, d'autre part, que les autoritaires de tous les rangs ont cru souvent pouvoir s'ériger en juges compétents de la théologie au nom de la seule piété. A leurs yeux, elle tient lieu d'une connaissance théologique qui fait défaut. L'homme pieux, relativement ignorant, juge le théologien savant et compétent. L'histoire des synodes presbytériens, pour ne parler que de ceux-là, et les nombreux procès de doctrine qu'ils ont vus à leur barre, hier et aujourd'hui, fournissent à notre dire des preuves convaincantes. C'était déjà, lors de la conférence de Delft, en 1613, le sentiment bien net d'un disciple de Grotius, le noble Uytenbogaert, chef des Remontrants, à la veille du fameux synode de Dordrecht[1]. Les faits qui se sont manifestés dès lors n'ont pu que confirmer cette opinion. Non, la piété, absolument indispensable au théologien, la piété, sans laquelle il n'est qu'un bateleur, n'est pas à elle seule suffisante pour faire le théologien, encore moins pour s'ériger en juge qui distingue et discerne « saine doctrine » et hérésie et prononce sur les plus graves problèmes théologiques. Donc, encore une fois, ne séparons pas la théologie de la religion, sa seule raison d'être, mais distinguons expressément le sentiment religieux, la piété, l'expérience chrétienne, des théories qui analysent le phénomène. L'acoustique, l'optique constituent des chapitres de la science physique. Mais la physique n'est ni l'œil, ni l'oreille, de même la théologie n'est pas la piété. Celle-ci a une autre et plus considérable et plus universelle valeur. Cet homme possède une oreille admirable et ignore jusqu'à la plus simple loi de l'acoustique, comme cet autre a une piété devant laquelle s'inclinent les sages de la terre, mais il n'a pas le moindre charisme théologique.

[1] A. Schweizer, *Die protestantischen Centraldogmen*. Second volume, p. 77 et 149.

Mais, au fait, qu'est-ce que la théologie, théorie du sentiment religieux ?

Dans un opuscule classique, Schleiermacher définit la théologie chrétienne, — nous nous limiterons à cette dernière pour de très bonnes raisons, — comme un ensemble de disciplines qui ont pour but le service de l'Eglise. Ce but leur donne l'unité et les constitue en un tout organique [1]. Le fondateur de la théologie moderne a ainsi mis en relief, conformément aux tendances de sa piété, le côté pratique des choses. Il a défini la théologie par sa finalité et donné par là une sorte d'unité aux branches variées qui constituent cette science. A l'aurore du dix-neuvième siècle et dans les terres par excellence du rationalisme classique, Schleiermacher avait de très fortes raisons pour tenir ce langage. Il relevait ainsi une vérité trop souvent méconnue de l'autre côté du Rhin, c'est que l'Eglise et la théologie sont indispensables l'une à l'autre ; qu'en tous cas la piété et la théologie, si elles demeurent distinctes, restent néanmoins dépendantes l'une de l'autre.

Cette définition a fait fortune ; on la répète volontiers dans tous les manuels de méthodologie. Le grand nom qui la créa est peut-être le facteur essentiel de cette persistance ; car, examinée de près, elle prête le flanc à de sérieuses critiques. Une discipline, une science n'est pas complètement définie par l'indication de son but ; c'est son objet qu'il nous faut. A suivre ces catégories utilitaires, on définirait de façon analogue, ni moins exacte, ni moins fausse, toutes les sciences, surtout les sciences morales et politiques dont la théologie constitue une des branches. Le droit deviendrait la science qui a pour but la justice, comme la chimie celle qui procure les recettes de pharmacie et chacun sait que ces définitions seraient pour le moins fort incomplètes. Essayons donc de déterminer, non l'utilité de la théologie, mais de dire quel est sa matière ou son objet.

Or l'objet de la théologie est la religion. La science théolo-

[1] Schleiermacher, *Kurze Darstellung des theologischen Studiums*, p. 5. Berlin 1830.

gique est donc la sience de la religion ou des religions, si on le préfère. La théologie chrétienne serait ainsi la science qui a pour objet spécial la religion chrétienne. Voilà qui est simple et, nous nous permettons de l'affirmer, exact et complet.

Un doute néanmoins se présente à l'esprit. Doute grave et fondamental qu'il s'agit de regarder en face. Quelqu'un dira : la théologie est-elle, peut-elle être une science ? Une notion aussi étroite que répandue monopolise le nom de science en faveur des sciences exactes et de celles de la nature que le préjugé de plusieurs identifie presque aux premières. Quelqu'un a pu dire de la philosophie qu'elle est la science de ce qu'on ne peut pas savoir. Charmante boutade, assurément, boutade qui renferme même une part de vérité ; mais une analyse réfléchie de la logique et surtout de la psychologie qui sont des branches essentielles de la philosophie, ne saurait légitimer ce délicieux paradoxe. L'homme d'esprit et de génie[1], à l'heure où il lançait ce mot, songeait peut-être avec trop d'humilité à ce qui fut sa meilleure gloire, au magnifique poème métaphysique qu'il créa aux jours de sa jeunesse et auquel malgré tout il resta fidèle jusqu'à la fin de sa vie. Mais la métaphysique n'est pas toute la philosophie et d'ailleurs, malgré les abus qu'en fit la grande époque spéculative de la première moitié du dix-neuvième siècle, je ne saurais taxer si bas ce majestueux et, somme toute, très fécond travail de la pensée.

La théologie néanmoins ressemble, aux yeux de l'opinion vulgaire, à la métaphysique et il semble qu'avec plus de raison encore on devrait lui refuser le titre scientifique. L'agnosticisme l'a fort bien dit : les hautes matières, les sublimes objets dont s'occupe la théologie appartiennent au monde suprasensible que n'atteignent point nos instruments de connaissance, si désirable que cela soit. Dans le doute, dans l'impossibilité plutôt, abstiens-toi et renonce à l'inconnaissable. La théologie, comme la métaphysique, a donné

[1] Charles Secrétan, *Précis de philosophie*. Lausanne, Georges Bridel & Cie.

une grande force à ces considérations par ses superbes et naïves prétentions de jadis. Néanmoins, la thèse de l'agnosticisme est plus que discutable dès l'heure où l'on admet, et l'agnosticisme l'admet en quelque mesure, que la raison n'est pas le seul instrument de connaissance consciente, que l'activité psychique, la conscience, quelle qu'en soit l'origine, ont aussi des voix au chapitre.

Il y a plus. Nous convenons, est-il besoin de le dire, que les sciences morales et politiques ne sont point des sciences exactes. Mais nous dénions aux esprits courts, qui font aisément l'actuel préjugé, le droit de réserver exclusivement le nom de science à cette catégorie des connaissances humaines. Pourquoi ? Parce que l'objet de nos connaissances ne saurait être limité aux objets que l'on croit ou que l'on espère exactement connaître. La science, on en conviendra peut-être, a pour champ d'expérience tout l'horizon observable. Donc ce qui peut être observé est objet de science. Bornons-nous à remarquer que pour celui qui ne se ferme pas, par un acte de volonté précis, les avenues qui conduisent au-delà de la matière, il existe un champ d'observation psychologique qui ne tombe ni sous le scalpel, ni sous le microscope. L'univers est infiniment plus riche et plus vaste que ne se l'imagine notre myopie. La vue la plus acérée n'atteint pas à ses limites.

En tout cas, et ceci suffit amplement à notre propos, la religion, nous l'avons vu, est un *phénomène*. Ce phénomène est à la fois d'ordre psychologique et historique. Il se manifeste par des symptômes précis et ce ou ces phénomènes ont une histoire. Ils méritent dès lors d'être observés, de faire l'objet d'une science qui a, comme la science de tous les autres phénomènes perçus dans l'univers, ses contours déterminés.

Nous disons, dès lors, que la science théologique chrétienne a pour objet l'analyse de la piété chrétienne, de ses origines et des croyances auxquelles elle a donné lieu dans le passé, ainsi que de celles qu'elle manifeste dans l'évolution religieuse contemporaine. On dirait également bien avec

Schnedermann, quoique d'une façon moins compréhensive, qu'elle est « l'exposition scientifique de notre communion avec Dieu par Jésus-Christ [1]. »

Ces déductions étant admises, la théologie chrétienne se divisera assez naturellement en deux parties principales qui la constituent scientifiquement en un tout organique, où se rangeront aisément toutes les disciplines particulières, les théologiques proprement dites, comme les adjuvantes :

La première partie est essentiellement de caractère descriptif. C'est la théologie *historique*, si l'on prend ce terme au sens étendu que lui donnait déjà Schleiermacher [2]. Ce chapitre de la science est semblable au travail du botaniste, qui analyse la plante dans toutes ses parties constitutives et dans toutes les phases de son développement, depuis la simple graine jusqu'à la production achevée. Pour des raisons, qu'expliquent ses tendances, l'époque contemporaine a surtout fourni un labeur de cet ordre.

Cette théologie historique embrasse à la fois le fait proprement dit et le fait interne ou la croyance, le fait, si l'on veut, et la doctrine ou les doctrines que créent les faits. Elle décrit, analyse, cas échéant reconstitue le fait et emploie à cet effet ces méthodes historiques qu'a créées notre âge, pour ressusciter ce ou ces faits dans chacune de leurs phases, pour les présenter dépouillés des poussières et des scories dogmatiques ou autres dont les siècles les ont recouverts, pour essayer en un mot de les saisir non tels que les voient nos traditions ou nos désirs, mais tels qu'ils apparaissent aux yeux de l'observation historique la plus sérieuse et la plus sincère. Faut-il ajouter, après ce que nous avons dit dans de précédentes pages, que l'apparition historique de Jésus-Christ, fondateur de la religion chrétienne, occupera dans cette étude une place capitale? Nulle époque mieux que les

[1] G. Schnedermann, *Einleitung in die christliche Glaubenslehre, im Sinne der gegenwärtigen evangelisch-lutherischen Kirche.* — Leipzig 1899. — Voyez l'article de P. Lobstein dans les *Annales de bibliographie théologique.* — Septembre 1900.

[2] Ouv. cité, §§ 26, 69 et 97.

temps modernes, n'a sondé et fouillé par de savants et multiples travaux nos origines chrétiennes et on affirmera sans crainte de se faire illusion, que malgré les incertitudes qui planent ici ou là sur quelques points, nous possédons une connaissance de ces origines, plus exacte et plus complète que les siècles antérieurs. Les disciplines principales de ce groupe sont naturellement l'exégèse biblique, l'histoire littéraire et documentaire et ce qu'on appelait jadis l'histoire de l'Eglise qu'on nomme plus exactement l'histoire du christianisme.

Après le fait, la croyance qui en procède. Par le moyen de l'histoire, aidée de l'analyse psychologique, on essaiera de montrer comment ces croyances, vraies ou fausses, il n'importe, se rattachent à la piété et sont à chaque moment l'expression chrétienne du sentiment religieux. On montrera que les formules de ces croyances, qui expriment la piété, leur physionomie, sont déterminées dans chaque période, par la mentalité, par l'horizon intellectuel et philosophique, par les données sociales, morales et religieuses de chaque époque. C'est là le vaste champ ouvert aux théologies bibliques et à l'histoire des dogmes. Au sommet de la pyramide, j'aperçois la dogmatique et la morale chrétienne. Comme le dit Schleiermacher[1], la tâche du dogmaticien est de décrire l'expression du sentiment religieux, tel qu'il se manifeste à un moment donné. Ce moment est volontiers celui de l'écrivain, qui expose l'expression de la piété de l'Eglise unie à sa propre subjectivité. A tout prendre, la dogmatique est l'histoire du dogme contemporain, sa justification religieuse et philosophique.

Après ce vaste chapitre de théologie historique, la science de la religion chrétienne nous présente une autre partie de son domaine où l'histoire ne joue qu'un rôle relativement

[1] Rappelons que Schleiermacher rattache la notion de la dogmatique à celle de l'Eglise. Peut-être faudrait-il élargir le cadre en même temps qu'on marquera mieux la part subjective de l'écrivain, qui, évidemment, joue un rôle important dans cette sorte de philosophie chrétienne. — Schleiermacher, *Der christliche Glaube*, cinquième édition, I, p. 2-19. — *Kurze Darstellung*, p. 97.

secondaire. Nous appellerons ce dernier chapitre le chapitre psychologique. Il comprend, en effet, les disciplines où l'observation psychologique au sens scientifique du mot devrait jouer un rôle essentiel. La dogmatique forme entre le chapitre historique et le groupe psychologique un trait d'union naturel. Vulgairement, on dénomine théologie pratique ce membre de l'organisme, trop négligé à notre sens, mais auquel, si je ne fais erreur, l'avenir donnera un intérêt supérieur. Chez beaucoup d'hommes, je le sais du reste, ce vieux nom éveille l'image d'un arsenal de vieilles armes démodées plus que d'engins modernes. Nous regardons volontiers la théologie pratique avec le doux sourire où perce une ironie bienveillante. Il serait pourtant aisé de voir que si ce groupe de disciplines a pu justement prêter aux quolibets inoffensifs qui détendent un auditoire d'étudiants, il lui est réservé, grâce au renouvellement des méthodes, un rôle d'actualité presque passionnant. A la théologie psychologique ou pratique, il appartient d'étudier au point de vue religieux l'âme contemporaine, de signaler et de diriger, entre autres, les contacts et les rencontres de la piété chrétienne avec les conditions, les hostilités et les aspirations de la civilisation actuelle, de montrer comment l'Evangile se crée un chemin qui aboutit au bien individuel et social des hommes du présent siècle. Que de problèmes et de méthodes à signaler, que ne faut-il pas de psychologie délicate et précise pour établir les règles du travail religieux de l'heure actuelle, afin de mettre les futurs pionniers de la piété chrétienne à la hauteur de leur mission qui, malgré le bruit que font des cervelles vides, devient plus nécessaire et plus capitale que jamais. Ce chapitre aura cette envergure et cet intérêt dans la mesure où ceux qui y travaillent sauront remplacer les recettes futiles ou les bagatelles sans portée par des observations et des faits tirés d'une saine psychologie chrétienne [1].

Il est vaste le programme proposé à la science chrétienne qui malgré son grand âge possède encore tant de terrains

[1] Qu'on me permette de signaler à ce propos un livre fort intéressant qui nous donne, sans le vouloir, un exemple suggestif de ce qu'est la psychologie scienti-

mal défrichés. Pour des raisons aisées à comprendre et dont elle n'est pas entièrement responsable, la théologie attire présentement moins les esprits que le calcul des mètres cubes de terre ou le percement des montagnes ; même elle est volontiers délaissée avec une coupable indifférence par ceux auxquels les devoirs de leur vocation sembleraient l'imposer en premier lieu. Elle n'en demeure pas moins la science de la religion.

Malgré certaines apparences, malgré quelques cris plus passionnés que raisonnés, elle ne saurait disparaître sans être immédiatement remplacée par des ténèbres et des ignorances qui font trembler. En tous cas, elle a derrière elle les monuments d'une longue histoire qui parfois se confondent avec ceux de la pensée humaine, un immense labeur, qui eut ses héros et ses martyrs.

La théologie, en effet, est la plus vieille des sciences humaines. Ses origines se confondent avec les premiers balbutiements de la pensée. Quelques-uns des plus anciens philosophes de la Grèce n'étaient pas autre chose que des théologiens et ce qui a eu lieu en Grèce s'est reproduit à peu près partout. C'est la part de vérité que renferme la fameuse trilogie des âges imaginée par Auguste Comte. Le philosophe français qui fut quasi le grand prêtre d'une religion n'eut qu'un tort. Il absorbe l'âge antérieur par celui qui le suit immédiatement et la science est plus cruelle que le dieu Saturne. Elle ne dévore pas ses enfants, mais ses pères.

Toutefois, si la théologie remonte au lointain passé, elle est aussi demeurée la plus arriérée des sciences, celle qui a eu le plus de peine à s'individualiser. Toutes les disciplines ont la même destinée. Elles doivent se faire leur place au soleil et presque toujours la conquérir de haute lutte. La science de la religion fut souvent la cause dernière de ces combats ; mais elle n'y a point échappé elle-même, elle en a même essuyé plus que sa part.

fique appliquée aux phénomènes religieux. Je veux parler de l'étude du distingué professeur de philosophie de l'académie de Neuchâtel : Murisier, *Les maladies du sentiment religieux*. — Paris, Alcan, 1901.

A ce titre, l'histoire des sciences devient une salutaire école d'humiliation pour l'esprit humain enclin à se targuer de sa grandeur. Prenez l'astronomie, par exemple, cette reine du ciel, ou la médecine, cette ancre que saisissent, souvent en vain, les blessés parmi les hommes, vous serez effrayés de la montagne de préjugés, des persécutions et des entraves de tout genre que ces disciplines ont dû traverser avant d'arriver définitivement à cette pleine indépendance, à cette liberté qui est l'indispensable condition de toute science véritable.

C'est que l'histoire des sciences est l'histoire des préjugés humains. La théologie par la nature même de son objet en a souffert plus que les autres, et tandis que ses plus jeunes sœurs sont arrivées avant elle à leur indépendance, elle souffre encore partiellement de quelques limitations artificielles qui l'empêchent de s'épanouir pleinement. Or les préjugés enracinés au cœur des hommes se résument, à tout prendre, en un seul préjugé, en celui qui fait croire au roseau pensant de Pascal qu'il est absolu alors qu'il n'est que relatif. Il s'imagine volontiers qu'il possède la vérité et, qui plus est, que la vérité soi-disant possédée est immuable et définitive. Il naît, il vit, il vieillit, il meurt, et ce spectacle, éternel celui-là, ne réussit pas à lui enseigner que les choses se modifient comme lui-même.

La théologie a eu particulièrement à souffrir de cet instinct absolu. Son objet, son caractère rendent en quelque sorte le phénomène naturel, presque excusable. Les attaches que crée le sentiment religieux sont si puissantes que l'homme se représente volontiers posséder par elles l'absolu. Les certitudes religieuses quand elles s'emparent réellement de l'être sont volontiers tyranniques. Elles possèdent l'individu jusqu'à le rendre aisément autoritaire. Calvin pénétré jusqu'à la moelle de son dogme prédestinatien, non pour des raisons philosophiques, mais pour des raisons de nature purement religieuse, est un des plus frappants exemples de ce phénomène. Cette observation explique chez ce puissant génie, si elle ne les excuse complétement, bien des attitudes faites pour étonner.

On ne refera pas ici l'histoire lamentable et glorieuse pourtant de l'évolution de la science théologique. Seulement quelques dates : cette histoire commence pour le christianisme avec l'apôtre Paul et se dessine vers la fin du second siècle qui pose la règle de foi, c'est-à-dire le principe d'autorité, déterminant ce qui est la vraie formule de la foi et par contre-coup ce qui n'est pas elle. L'hérésie crée l'église autoritaire qui prononce sur la vérité et sur l'erreur. La méthode se précise et s'aggrave avec les triomphes de la papauté qui pèse lourdement sur le moyen-âge. C'est l'ère des persécutions pour délits d'opinions. On persécute dans tous les ordres; on persécute les théologiens, on persécute les philosophes, on persécute les savants et les sorciers, pour peu qu'ils s'écartent de la doctrine fixée par l'Eglise infaillible.

Un instant, le seizième siècle, par la Réforme et par la Renaissance, semble devoir briser ce régime de fer qui comprime l'épanouissement de la pensée. Mais l'humanisme se perd dans les timidités d'un Erasme et l'indifférence religieuse de plusieurs; la Réforme portait sans doute en elle le germe d'où sortit la liberté protestante, elle ne l'a pas développé. Ce seizième siècle a procuré tant de labeurs héroïques qu'on peut bien lui pardonner ce déficit, car, quoi qu'en dise, nous l'avons déjà relevé, un lieu commun aussi banal qu'il est souvent répété, les Réformateurs n'ont nullement apporté le libre examen. Le libre examen est une conquête du dix-huitième siècle. A peine les Pères de la Réforme l'ont-ils soupçonné; ils ont rattaché la foi à l'autorité. Pour eux cette autorité a la valeur d'un postulat nécessaire. L'autorité religieuse, il est vrai, ne sera plus incarnée dans les successeurs de saint Pierre; elle résidera, et combien large et vivante chez les Luther et les Zwingli! dans le Livre des livres, qui conduisit et inspira les hommes de l'âge héroïque.

Mais lorsque se furent attiédis les souffles de tempête qui provoquèrent la Réformation, lorsque la piété protestante dut se défendre et se légitimer en face d'un adversaire jamais lassé, l'autorité du livre fut analysée, démontrée et consolidée, autorité plus rigide que ne le fut jamais celle des papes. Allez, pour ne rappeler que quelques exemples,

demander ce qu'eut d'absolu cette prétention aux illustres académies de Sedan ou de Saumur, sur lesquelles les hérétiques d'alors jetèrent le plus vif éclat. En France, Louis Cappel, le hardi défenseur de la non-inspiration des points-voyelles du texte hébreu, Moïse Amyraut qui attacha son nom à l'universalisme hypothétique, en Hollande, Arminius et Uytenbogaert, puis le Synode de Dordrecht et le Consensus helvétique, sans parler, en des jours plus anciens, des noms, vrais symboles des âmes persécutées, de Michel Servet ou de Fauste Socin. Ce sont là des noms et des faits qui rappellent d'un côté les ardeurs sincères de l'autoritarisme, de l'autre les souffrances et les combats qui sont comme les douleurs d'enfantement de la théologie. Arrive le dix-huitième siècle avec ses souffles nouveaux. Les Lessing, même les Salomon Semler ébranlent par la critique religieuse et la critique biblique l'antique rempart. Je ferais les mêmes honneurs, en leur genre, au pieux Jean-Frédéric Ostervald, qu'on représente volontiers comme un attardé, tandis qu'il fut en son temps un novateur, avec ses collègues du triumvirat helvétique, Samuel Werenfels de Bâle et Alphonse Turrettini de Genève. Dans nos pays, comme en d'autres régions de l'Europe, le Réveil du commencement du dix-neuvième siècle est venu réchauffer incontestablement une piété languissante. A quelques rares symptômes on aurait pu croire qu'il allait, inspiré par l'intensité de sa vie religieuse, conduire définitivement la théologie dans les voies royales de la liberté où elle peut seule demeurer à la hauteur de sa mission scientifique. Mais le Réveil en Suisse, comme presque partout ailleurs, possédait dans ses allures et ses manifestations le cachet authentique du piétisme. Et l'histoire montre que le piétisme, s'il possède une certaine ferveur religieuse, est incapable par lui-même de créer de nouvelles méthodes religieuses. Il ne les recherche pas, et surtout n'en veut pas ; partout il retourne à l'autorité, comme l'a bien montré dans nos régions la doctrine de l'inspiration plénière formulée par le pasteur Gaussen et qui domine encore inconsciemment un très grand nombre de chrétiens de ce pays. Le grand

Schleiermacher, dont la piété était en somme hostile au piétisme, en posant l'indépendance spécifique de la religion, a plus fait pour conduire la science chrétienne dans des voies fécondes que le piétisme le plus respectable. Aussi est-ce avec haute raison qu'on l'appelle communément le fondateur de la théologie moderne. A tort ou à raison toutes les écoles à peu près se réclament de l'influence de son génie.

Toutefois, malgré le brillant déploiement de la science théologique en Allemagne tout d'abord, puis en Hollande, partiellement en Suisse et plus récemment en Angleterre et jusque sur la terre yankee, la science religieuse chrétienne souffre encore d'un malaise souvent inconscient, mais qui de temps à autre éclate au grand jour et scandalise cette partie de l'opinion qu'on peut appeler éclairée.

Où gît l'obstacle? Comment se dessine en présence de l'évolution religieuse présente l'antique entrave? Le phénomène est d'autant plus complexe qu'une observation insuffisante ferait croire que dans le cas visé les intérêts des églises et ceux de la science sont contradictoires. Essayons de préciser quelque peu.

Chacun comprend plus ou moins aujourd'hui, du moins en théorie, que la science théologique n'est vraiment concevable, comme toute science en général, que dans une atmosphère d'absolue liberté. Science et liberté, science et indépendance sont des notions qui s'appellent. Cette exigence est particulièrement propre à la science religieuse bien que, je l'avoue, l'histoire lui ait donné de singuliers démentis et ait souvent jusqu'à ce jour fait de la théologie l'esclave de plusieurs maîtres. Mais en principe la servitude est mortelle à la science religieuse, comme aux autres, et ce principe découle rigoureusement de toute notre étude. La religion, disions-nous plus haut, est un phénomène complexe qui produit des répercussions variées au travers de toutes les périodes de l'histoire. Il en résulte que pour saisir ces répercussions, les analyser, les décrire ou même en favoriser de nouvelles, la science de la religion chrétienne doit posséder une pleine indépendance qui ne soit limitée par aucune considération

de quelle nature qu'elle soit. Certes les temps qui nous précèdent immédiatement ont de plus en plus marché vers ce but. Mais il reste à la théologie pour achever cette partie de sa tâche, de s'affranchir résolument du joug du confessionnalisme. Il y va non pas seulement de l'intérêt de la théologie, il y va de celui de la religion de l'esprit. Ainsi la science de la religion pourra conquérir, il faut dire reconquérir l'estime des honnêtes gens.

Voici quelques faits qui mettent en lumière cette exigence. Nous les tirons de la patrie de Schleiermacher et de celle d'Alexandre Vinet.

Il y a peu d'années, c'était en 1897, M. Charles-Albert Bernoulli, un jeune privat-docent de l'Université de Bâle, l'auteur, croyons-nous, d'un intéressant roman théologique paru sous le voile d'un nom d'emprunt[1], faisait paraître chez Mohr, à Tubingue, une étude[2] qui a vivement sollicité l'attention des théologiens[3]. Dans cette œuvre de pure méthodologie l'auteur se sert d'un coup d'œil historique sur la théologie moderne pour établir le bien fondé de deux genres de science religieuse.

Le premier genre est celui que l'auteur nomme la *théologie scientifique* et qui, de toute évidence, est absolument conforme à ses goûts et aux miens. Hegel peut en être considéré comme le père ; car, malgré ses excès spéculatifs, le philosophe de Berlin a, le premier, ouvert la voie à une science de la religion indépendante de l'Eglise. A peu près à la

[1] Ernst Kilchner, *Lucas Heland*. — Mohr, Fribourg en B. et Tubingue. In-12. 1897.

[2] Carl Albert Bernoulli, *Die wissenschaftliche und die kirchliche Methode in der Theologie*. — Mohr 1897. 1 vol. XV et 221.

[3] Signalons quelques-unes seulement des études qu'a provoquées l'ouvrage de Bernoulli : Max Reischle, *Kirchliche Lehre und theologische Wissenschaft*. (Theolog. Rundschau, livraison de décembre 1898.) Rolffs E., *Die theologische Wissenschaft*. (Hefte zur *Christlichen Welt*, N° 38.) Deissmann, *Theologie und Kirche*. (Hefte zur *Christlichen Welt*, N° 47.) Reischle, *Kirchliche und unkirchliche Theologie*. (Deutsch-evangelische Blätter, livraison de juillet 1900.) Voyez en outre plusieurs articles de la *Christliche Welt*, spécialement ceux du professeur Krüger de Jéna.

même époque, vers 1835-1837, cette méthode scientifique est apparue dans trois domaines différents : Vatke, professeur à Berlin, ébranlait le caractère historique de l'Ancien Testament, David Strauss faisait une œuvre analogue pour la vie de Jésus-Christ, telle que la présentent nos sources canoniques, et, enfin, sur le terrain de l'histoire de l'Eglise, Richard Rothe, de Heidelberg, contestait à l'Eglise d'être la forme nécessaire du christianisme. Enfin, par le moyen d'une étude serrée des origines chrétiennes, Christian Baur, le chef de l'école de Tubingue, a fait définitivement triompher la méthode critique ou scientifique.

Cette théologie là est essentiellement de l'histoire et, dans ses définitions, M. Bernoulli se rencontre en partie avec nos conclusions lorsqu'il dit, par exemple, que « la théologie est la science de la religion en général, et non pas, comme se l'imaginent plusieurs de ceux qui en parlent, une science qui aurait pour uniques objets le catholicisme ou le protestantisme. Aussi est-elle chez elle partout sur la terre, lorsqu'elle écoute les prières muettes des cœurs ou qu'elle observe les progrès moraux de ceux qui font de telles oraisons, parce qu'elle en conclut que Dieu est présent en ce lieu. »

« Une telle théologie, ajoute l'écrivain, a sa place marquée dans les universités, et l'Etat créera des chaires pour elle et ses disciplines accessoires, car la religion est une réalité de fait et tout ce qui est réel appartient au domaine de la science[1]. »

Selon l'auteur, cette théologie scientifique a été souvent vulgarisée, pour la rapprocher de l'Eglise, mais des hommes tels qu'Overbeck, Lagarde, Wellhausen et Duhm, que Bernouilli envisage comme ses maîtres, ont néanmoins continué et développé la méthode fondée par leurs grands prédécesseurs. Selon l'écrivain, cette science religieuse se serait libérée de toute allégeance ecclésiastique. La Bible et l'Eglise n'ont pour elle de valeur qu'en tant qu'objet d'étude[2].

[1] Ouv. cité, p. 101.

[2] Ouv. cité, p. 107.

Mais cette reine, à laquelle on prédit un superbe avenir, est fille d'une mère et cette mère c'est la *théologie* que M. Bernouilli appelle *ecclésiastique*, qui n'est point indépendante comme l'autre, mais soumise au droit et aux conditions de l'Eglise. Son fondateur est Schleiermacher qui a employé une partie de sa vie à inoculer à l'Eglise protestante sa culture moderne. Il a ainsi créé une théologie à l'usage de l'Eglise, et celle-ci a été continuée et développée par ce qu'Astié nommait la théologie indépendante, et les Allemands *die Vermittelungstheologie* (théologie, non pas du juste milieu, un vilain nom, mais de conciliation). Le principal travailleur dans ce domaine fut Albert Ritschl. Ce courant a produit des travaux éminents, mais cette théologie ecclésiastique doit renoncer à la prétention scientifique, au sens exact de ce mot. Sa tâche, selon Bernouilli, est de fournir par la théologie systématique une norme au dogme ecclésiastique et de donner les règles qui constituent la théologie pratique. Néanmoins, selon l'auteur, il n'y a pas incompatibilité d'humeur entre ces deux théologies. Celle de l'Eglise restera en contact permanent, non seulement dans les mêmes facultés, mais par des emprunts constants, avec la théologie historique et scientifique, mais chacun des deux groupes a sa direction spécifique et mène une existence indépendante. L'histoire de la théologie moderne, comme Reischle résume bien la pensée du privat-docent bâlois, est l'histoire de sa séparation dans deux directions. Il appartient au temps présent d'achever et de prendre conscience du procès commencé[1].

Si nous comprenons bien la conception de M. Bernoulli, où il y a beaucoup à prendre et non moins à reprendre, elle revient à peu près au système adopté par l'Eglise hollandaise pour l'éducation théologique. Dans ce pays, si nous ne faisons erreur, les disciplines historiques font partie du programme de la Faculté de philosophie ou des lettres et ne relèvent en aucune manière de l'Eglise. Celle-ci, par contre,

[1] Reischle, *Rundschau*, livraison de décembre.

fait enseigner selon ses vues et ses besoins les disciplines pratiques (théologie systématique et pratique).

Ce n'est point ici le lieu de se livrer à une critique de ce point de vue. Nous le signalons à titre de pur symptôme qui nous conduira à nos propres conclusions.

En voici un autre du même genre. M. le professeur Tröltsch de Heidelberg a publié ces dernières années des études fort remarquées où il montre en substance que le problème essentiel de la théologie contemporaine est le problème historico-religieux (*Religionsgeschichtliches Problem*), c'est-à-dire le rapport de la religion chrétienne avec les autres religions[1]. Sur cette base, il a élevé toute une méthodologie ; il complète en quelque sorte la notion purement historique de Ritschl par ce que je puis bien appeler des éléments de philosophie religieuse que suggère l'étude comparée du christianisme et des autres religions. Il aspire à corriger ce qu'il appelle le relativisme de l'histoire, par un principe plus psychologique, dont il trouve les éléments dans l'étude comparée des religions. De là le nom de *Religionsgeschichtliche Methode* que prend le point de vue du maître de Heidelberg et qui a tout l'air de vouloir s'élever à la hauteur d'une école[2].

Quoi qu'il en soit, Tröltsch arrive à une distinction qui rappelle fort, bien qu'elle soit moins nette, les thèses de Bernouilli. Tröltsch nous parle, en effet, d'une théologie esotérique, un nom qui, par parenthèse, sent bien mauvais ; c'est à proprement parler la théologie savante. Elle se distingue

[1] Tröltsch, *Die Selbständigkeit der Religion*, et *Geschischte und Metaphysik* publiées dans la *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, années 1895, 1896 et 1898. Du même auteur : *Christliche und Religionsgeschichte.* Preussische Jahrbücher 1897, p. 416 et suiv.

[2] Tröltsch, *Ueber historische und dogmatische Methode der Theologie.* (Travaux de la société théol. pastorale du Rhin. Quatrième livraison.) Voyez aussi du même auteur : *Die wissenschaftliche Lage und ihre Anforderungen an die Theologie.* Tubingue, Mohr, 1900. Wobermin, *Das Verhältniss der Theologie zur modernen Wissenschaft und ihre Stellung im Gesammtrahmen der Wissenschaften.* (*Zeitschrift für Theologie und Kirche.* 1900. Cinquième livraison.) Niebergall, *Ueber die Absolutheit des Christenthums.* (Soc. théol. du Rhin, quatrième livraison.)

de l'exotérique, la théologie ecclésiastique de Bernoulli, qui n'est ni « vraiment une science, en tous cas pas une science libre, » mais une conciliation, mieux : un syncrétisme entre la tradition ecclésiastique et la science pure[1].

A nos yeux ces distinctions méthodologiques qui rompent l'unité de la science théologique et la distinguent en deux catégories, la fine et la superfine, ne sont pas fondées en principe. Qu'ici ou là certains besoins pratiques ou plutôt certaines conditions ecclésiastiques obligent à cet aveu, c'est possible, c'est certain. Des phénomènes qui ne sont point germaniques le montrent surabondamment. Mais la philosophie de la science ne trouvera que difficilement la légitimation de pareilles méthodes. Ce n'est pas dans une division de la théologie en deux genres, la haute et la basse, la femme libre et la femme esclave, la science de l'école et la science du séminaire, qu'on résoudra les difficultés qui alourdissent et parfois obscurcissent la science chrétienne. C'est dans une solution à la fois infiniment plus logique et plus radicale qu'on trouvera l'air libre et pour la théologie et pour l'Eglise.

Tout d'abord la science est une, par définition, comme la vérité qu'elle poursuit dans ses multiples domaines. Je ne vois pour ma part aucune raison théorique qui permette, comme le voudraient nos deux auteurs, une séparation de la théologie historique, de la systématique et de la pratique, les deux groupes qu'on refoule surtout dans le second degré. Assurément, nous savons trop par l'histoire les difficultés de la dogmatique, et les principes qu'expose si brillamment Tröltsch me paraissent bien propres à rendre à cette discipline toute sa portée. Car on conviendra qu'elle est science d'observation, science psychologique ; assurément, elle n'est pas science pure, pas plus que l'histoire qui doit former le

[1] M. Reischle, *Historische und dogmatische Theologie.* (Theologische Rundschau, juillet et août 1901.) La meilleure réponse à la conception de Tröltsch, qui risque de faire des facultés de théologie des facultés de religions, comparées, est celle du discours rectoral de Harnack : *Die Aufgabe der theologischen Facultäten und die allgemeine Religionsgeschichte.* 1901. (Riecker).

groupe scientifique essentiel. Qu'ici ou là on juge utile, en dogmatique comme en histoire, de faire de la vulgarisation, on ne saurait s'y opposer. Mais la science chrétienne est la science chrétienne. Aucun principe ne permet de la partager ; tout, la théorie comme la pratique, nous commande de ne point rompre une unité qui est dans les choses elles-mêmes. Cette théologie du second degré ne me dit rien de bon. Je crains même, à voir ici ou là la réalisation inconsciente de ce principe, qu'elle ne nuise très fort à la science théologique, la seule que je veuille connaître, et au nom de la science et au nom de l'Eglise. Elle a toutes les apparences d'un enfant malingre qui n'affrontera pas le combat de la vie, car il lui manque des organes essentiels, entre autres la capacité d'enseigner toute la vérité connue. C'est de la science, puisqu'on l'appelle théologique, et pourtant pas de la science. Elle ouvre dans les questions qui se posent un côté des questions, le côté pratique, le côté qui juridiquement permet la fidélité au symbole ecclésiastique ; mais elle laisse dans l'ombre ce qui précisément donnerait des choses une idée *vraie*. Mais cela sent le séminaire catholique, l'école qui ingurgite à ses nourrissons des aliments propres à étouffer la pensée individuelle ! M. Bernoulli ne repousserait pas cette assimiliation qu'il suppose en quelque mesure lui-même[1], et il est conséquent lorsqu'il dit : « La théologie ecclésiastique n'est point une discipline réservée aux seuls hommes du métier. Le protestant y est au plus haut degré intéressé, il veut que la théologie de son Eglise lui soit accessible et compréhensible du moins dans ses grands traits. Aussi a-t-il le droit de la contrôler, car, en tant qu'organe ecclésiastique, elle ne doit rien affirmer qui heurte les vues officielles de l'Eglise[2]. » Une véritable scolastique protestante !

En méthodologie, la philosophie de la science n'autorise par rien un tel point de vue. En pratique, d'autre part, si l'on considère les besoins du siècle et son état d'âme, quand avons-nous eu plus besoin d'une théologie vraiment scienti-

[1] Ouv. cité, p. 219.
[2] Ibid.

fique, non celle qu'on réserve à des initiés, mais celle avec laquelle on armera les conducteurs spirituels des Eglises? Qui, plus que ces derniers, devrait être en possession de toutes les questions que pose la science chrétienne? Ne les rabaissons pas au niveau des capucins ; ils n'ont déjà, du moins en mon pays, que trop d'inclination pour ce quiétisme qui en français porte un nom moins parlementaire. Et je ne sais trop quel avenir le système préconisé réserverait, à la théologie d'abord, qui, scientifiquement, ne serait plus que du haut et ésotérique dilettantisme, à l'Eglise protestante, ensuite, dont on abaisserait le niveau cultural et même ce qui constitue spécifiquement l'esprit protestant. Car si les luttes théologiques ont parfois scandalisé les Eglises, si les Strauss et les Baur furent pour la piété de plusieurs des incompris, il importerait de ne pas oublier que ce sont précisément ces chocs entre la théologie et l'Eglise qui, peu à peu, élèvent le niveau intellectuel et clarifient la piété protestante, encore un peu troublée par les habitudes ancestrales héritées du catholicisme.

Quoi qu'il en soit des conceptions de M. Bernoulli ou de celles de M. Tröltsch, dont ma rapide et insuffisante critique se reprocherait d'amoindrir la haute portée, nous les envisageons ici avant tout comme le symptôme d'un malaise théologique indéfinissable. Les remèdes qu'on nous propose me paraissent pires que le mal. Le mal, l'entrave qui empêche la théologie scientifique de pleinement s'épanouir, c'est, nous l'avons dit, le confessionalisme. M. Bernouilli ne s'en préoccupe pas ; il a même l'air, dans la citation que nous venons de faire, de le considérer comme une chose naturelle et nécessaire. M. Tröltsch, par contre, s'en doute très fort lorsqu'il parle des conditions juridiques qui obligent la théologie à demeurer plus ou moins dans la ligne des symboles officiels.

Aussi n'est-ce pas la théologie scientifique qu'il faut modifier, c'est là une contradiction dans les termes ; ce sont les conditions mêmes qui sont faites à notre science à peu près partout, soit par des règles officielles, soit, ailleurs, par l'héritage autoritaire traditionnel.

Au lieu de mutiler la science de la religion ou de la réserver à des initiés, c'est l'opinion protestante qu'il s'agit de transformer par un continuel labeur. Ce labeur est autant le devoir de la théologie que des pasteurs, car, avant tout, il s'agit d'imprimer dans les âmes une plus pure notion de la piété qui fera naître une nouvelle conception de l'Eglise. Je ne songe point, est-il nécessaire de le dire, à imposer à tous ce que je nommerai l'érudition théologique, ces études que seuls les spécialistes poursuivent. Mais ceci n'est pas affaire de principe, c'est affaire des programmes. Le but à atteindre c'est de pénétrer l'opinion d'une telle idée de la piété qu'elle puisse devenir, non indifférente nécessairement aux formules et aux constructions de l'histoire, mais assez croyante pour comprendre que ces formules et ces constructions sont du domaine de la science de la religion et non de celui de la foi. Consentons à dire que cet état d'âme est rare, mais il existe et il suffit qu'il existe pour ne pas y voir un idéal chimérique. Nous sommes même à beaucoup d'égards en bonne voie de l'atteindre malgré les déficits qu'on peut constater. Qu'on le veuille ou non, la piété est plus spirituelle que jadis, qu'on l'attribue à un progrès dans la piété elle-même ou simplement à une mentalité supérieure, il n'importe, et les jours viendront où cette mentalité et cette piété trouveront absolument légitime et prendront au sérieux avec toutes ses conséquences la distinction de la religion et de la théologie préparée par Lessing et définitivement indiquée par Schleiermacher. Alors la théologie, en tant que science, aura dépouillé les entraves qui peuvent la gêner encore et l'on ne songera plus aux expédients, dont nous avons parlé, qui seraient pires que le mal. Car, comme le dit très bien Ernest Rolffs, « la théologie ecclésiastique sera scientifique et la théologie scientifique sera ecclésiastique, ou bien il n'y aura point de théologie du tout, pas plus qu'il n'y a de géographie extra-terrestre [1]. »

On sourit peut-être de notre optimisme. Est-il donc si

[1] E. Rolffs, ouv. cité, p. 31. (Hefte zur *Christlichen Welt*, N° 43.)

absurde en face des faits? Qu'on examine l'allure d'un procès de doctrine, il y a seulement cent ans, et qu'on examine un fait du même genre aujourd'hui, vous y trouverez la différence qui existe entre la torture et une correction par la baguette de coudrier. Réfléchissons, d'ailleurs, que le protestantisme sort à peine de la période autoritaire et que pour apercevoir les progrès dans cette libération d'un héritage ancestral, il faut comparer de longues périodes pour constater la réalité de l'évolution. Or, personne ne le niera : d'une manière générale, il s'est fait depuis cent ans une évolution dans le sens de la liberté théologique.

Le seul obtacle, à peu près, qui crée encore quelque difficulté gît dans le régime des symboles considérés comme une barrière qui entrave la liberté de la science théologique.

Cette barrière, reste d'un autre âge, tombera. La science, en effet, ne connaît pas de limitation. Elle cherche la vérité au travers de l'erreur et pour elle la vérité prime tout. Elle ne veut et ne cherche qu'un seul bien : la vérité, rien que la vérité. Dans tous les domaines, elle possède cette foi implicite et dirait volontiers avec l'apôtre Paul : « Nous n'avons aucun pouvoir contre la vérité, nous n'en avons que pour la vérité[1]. » Parler d'une science de la religion qui est libre dans la limite des symboles admis par telle Eglise c'est évidemment dire : vous êtes libres jusqu'à l'extrémité de la chaîne qui vous lie, ce qui me paraît proclamer qu'un carré est une circonférence.

Cette barrière qui entrave la science théologique, je le répète, tombera et j'en veux pour preuve et les impressions de plus en plus désastreuses que font sur l'opinion publique les rares procès de doctrines qui osent encore se montrer en plein jour et les tentatives très sérieuses que font dans le sein des Eglises liées par des documents symboliques, des hommes d'une haute intelligence et d'une haute piété.

Veut-on des faits? Tout d'abord, et je m'étonne que ce spectacle n'ait pas frappé les yeux de mon honorable compatriote

[1] 2 Cor. XIII, 8.

M. Bernoulli, en Suisse toutes ou presque toutes les Eglises nationales vivent sans symbole obligatoire; les hommes qui s'occupent des sciences religieuses ne voient plus devant eux des obstacles de cette nature. Peut-être tels ou tels sont-ils retenus par ce symbole, plus fort que tous les symboles, la tradition religieuse qui défendra parfois telle thèse, jugée aujourd'hui erronée, avec la passion que nous devons apporter à la défense de la vérité. Mais cette entrave-là est une bien mince entrave pour quiconque est convaincu des sacrifices que nous devons à la vérité. Cette entrave aussi disparaîtra; elle n'est rien comparée à la muselière symbolique.

A ce propos, malgré de graves erreurs de tactique, il n'est que juste de donner au libéralisme suisse la gloire de cet affranchissement des confessions de foi. Elle a été obtenue par des luttes où trop souvent les passions semblent avoir joué un rôle plus grand que les principes théologiques ou religieux. On réclamait jadis cette liberté doctrinale au nom de je ne sais quel jacobinisme mêlé de générosité et de mots vides. C'est au nom de la science, je me trompe, c'est au nom de la religion chrétienne, de la piété chrétienne qu'il eût fallu parler. Les droits de la critique historique ou autre sont éminemment respectables, mais ceux de la piété sont autrement solides et propres à convaincre ceux qu'il faut convaincre, c'est-à-dire les âmes vraiment religieuses[1]. Néanmoins cette liberté de la science, en Suisse, la théologie la possède pour l'essentiel.

En Angleterre, et surtout en Allemagne, le pays du charisme théologique par excellence, la situation est différente. Les symboles ont force de loi et sien fait ils n'ont pas empêché une magnifique floraison théologique, il faut convenir qu'en face des vénérables documents qui résument officiellement la foi, la situation peut être parfois critique et embarrassée.

En attendant que se fasse sur ce point l'évolution dont nous parlons plus bas, des hommes dont la parole est écoutée s'efforcent d'expliquer, d'atténuer, de spiritualiser cette allé-

[1] E. Blösch, *Geschichte der schweizerischen reformierten Kirchen*. Bern, 1899, vol. II, chap. V, 9. *Die Reform*.

geance aux textes des symboles. C'est ainsi que le distingué professeur de Göttingue Herrmann Schultz[1] a consacré une belle étude à l'interprétation spirituelle et large qu'il convient de donner aux documents confessionnels. Plus récemment encore Martin Rade[2], l'éminent rédacteur de la *Christliche Welt*, a déployé tout son talent à montrer que la saine doctrine, dont les symboles sont dans l'Eglise luthérienne l'expression, n'est pas une question juridique à résoudre par des décrets consistoriaux ou autres, mais une question de foi. L'interprétation des symboles officiels ne relève pas de la jurisprudence juridique; elle est au plus haut point une question qui ne peut être que religieusement résolue.

Ces efforts me paraissent plus efficaces que les tentatives de résoudre le conflit par la distinction de deux genres de théologie; mais si opportuns soient-ils, je crois y découvrir une sérieuse lacune. On ne fera que difficilement comprendre ces choses à des laïques, pieux, je le crois, mais pour la plupart d'une incompétence théologique rare, et l'on devra les respecter lorsque, comme nous l'avons vu récemment, ils poussent à des mesures disciplinaires contre un Weingart ou un Hillmann[3] et cela, prétendent-ils très sérieusement, au nom de la fidélité chrétienne. Suivre la lettre est toujours plus facile, plus brutalement logique qu'obéir à l'esprit d'un symbole. Ils ne savent pas encore, ces chrétiens confessionnels, que la piété chrétienne ne juge pas à la mesure des croyances, mais à celle des *actes* et des *attitudes*. En l'état présent des choses, ils ne l'apprendront jamais; on ne peut attendre cette modification dans l'état d'âme des Eglises que d'une intelligence plus sérieuse de la piété, à laquelle contribuent, sans contredit, des enseignements du genre de ceux que nous venons de mentionner.

[1] H. Schultz, *Das Bekenntniss in der evangelischen Kirche*. (Zeitschrift für Theol. und Kirche, cahier de janvier 1900.)

[2] Martin Rade, *Reine Lehre, eine Forderung des Glaubens und nicht des Rechts*. (Hefte zur *Christlichen Welt*, N° 43.)

[3] Deux pasteurs, l'un en Hanovre, l'autre à Hambourg, qui, il y a peu de mois ont failli non certes à la piété, mais, de façon diverse, au joug symbolique.

N'y aurait-il pas, demain ou aujourd'hui, à chacun de juger selon les circonstances ambiantes, un enseignement plus radical à proposer, qui résoudrait en bonne partie le conflit et qui à mon sens intéresse, à la fois, la piété et la théologie?

Au nom de la piété chrétienne, de la religion chrétienne plus encore que pour servir la théologie, les confessions de foi ne devraient-elles pas disparaître en tant qu'autorité théologique limitative. Cette disparition est dans la logique des choses et de l'évolution religieuse à laquelle nous assistons; elle est la conclusion naturelle et nécessaire de tout ce que nous avons dit dans cette longue étude. Grave question, j'en conviens, que préciseront les dernières pages, mais solution décisive des difficultés signalées tout à l'heure.

Qu'on nous permette de rappeler quelques faits:

Il y a plus d'un demi-siècle, Alexandre Vinet avec son haut esprit s'est fait le défenseur convaincu des confessions de foi, sans lesquelles il ne conçoit pas l'Eglise. Aussi, en 1839, quitta-t-il les rangs du corps pastoral vaudois parce que la Confession helvétique avait été supprimée comme règle de foi. En 1845, lors du schisme auquel le rattachaient ses inclinations et ses convictions, il soutint la nécessité pour une Eglise d'être en quelque sorte représentée par un symbole. Pour des raisons qu'il explique, qui sont, on peut le croire, sérieuses, sinon convaincantes, il ne se contentait plus de la Confession helvétique, mais en rédigea une nouvelle que l'Eglise de la sécession modifia dans le sens de la théologie orthodoxe du Réveil, régnante dans les milieux du piétisme dissident[1].

« Une Eglise, de même qu'un chrétien, dira par exemple Vinet, doit trouver de la joie à confesser ce qu'elle croit. Il est naturel qu'elle le fasse au moment où elle se constitue. *Je suis* et *je crois*, ou plutôt: *je crois* et *je suis*, sont de la part d'une Eglise deux affirmations inséparables, immédiatement

[1] Vinet, A., *Liberté religieuse et questions ecclésiastiques*. — Paris, 1854. Spéc. les articles: « L'Eglise et les confessions de foi »; « La Confession de foi », janvier 1839, p. 205 et suiv.

consécutives; car une Eglise n'est autre qu'une communion de croyants. La loyauté, d'ailleurs, la fidélité chrétienne et l'intérêt de l'édification générale semblent exiger cette confession, quand il s'agit d'une foi qui a beaucoup d'ennemis. De plus, quels que soient l'accord et la clarté qui existent sur ce point, il est toujours utile à une Eglise, comme à un chrétien, de se rendre compte de son espérance et de la proclamer; sa position en est plus nette, sa voie en est mieux tracée, ses engagements lui sont plus présents, son action en devient plus directe et plus décisive. Enfin il faut que ceux qui viennent à elle, ou simplement pour lui appartenir, ou pour la servir dans quelqu'un des emplois qu'elle confère, soient dûment et solennellement avertis, les uns de ce qu'ils ont à attendre, les autres de ce qu'ils auront à faire[1]. »

Cette opinion est encore à cette heure celle du grand nombre et je ne cesse de m'étonner que celui qui avait écrit jadis ces deux études retentissantes, la substance même de sa pensée religieuse: *la foi, une œuvre*[2], ait persisté dans cette conception qui à plus d'un point de vue me semble en contradiction avec les pensées de Vinet sur l'essence de la religion chrétienne. Peut-être faut-il y voir une part de l'influence que le piétisme n'a cessé d'exercer sur lui et dont ce grand esprit ne s'est jamais entièrement dépouillé ; il en est demeuré l'inconscient prisonnier, toute sa vie.

Il est vrai que le penseur a singulièrement corrigé l'opinion commune; il entend proposer pour règle de foi une confession *de foi* et non un document dogmatique. « L'Eglise, dit-il, entre autres, aura pour signe de ralliement non plus un livre, mais une véritable *confession* toujours présente, toujours en vue, où tout parle au cœur, et qui facilement se tournera en hymne et en cantique dans une âme chrétienne, un symbole que la mémoire de l'enfant retiendra sans peine, qui se représentera de lui-même à l'esprit du fidèle dans les mo-

[1] Ibid. — *Sur la confession de foi proposée par l'Eglise libre du canton de Vaud*, p. 639.

[2] Nouveaux discours : *L'œuvre de Dieu*; deux discours; voir en outre la note de la fin du volume.

ments solennels de la vie, comme à la pensée de l'Eglise dans ses jours d'épreuve et de combat, et qui pourra couler tout entier, à l'heure suprême, des lèvres du chrétien mourant[1]. » Ailleurs, dans un texte voisin, mais qu'à cette heure je ne sais retrouver, le penseur exprime le même désir. Il veut un symbole si religieux, si simple que « le dernier des manœuvres et la plus humble des servantes » puissent la saisir. Nous applaudissons à l'intention, mais toujours est-il que jusqu'à cette heure aucune Eglise, aucun symbole, non pas même le projet rédigé par Vinet[2] n'a réussi à atteindre cette perfection. Je ne connais que les Béatitudes ou l'Oraison dominicale, paroles de Celui qui fut la religion, qui rendent cette pure harmonie. Le penseur vaudois semble encore parfois placer la doctrine et la foi presque sur le même rang; en tous cas, à ses yeux, un document symbolique destiné à dire ce que l'Eglise croit, à donner tout ensemble un point de ralliement et un lieu de défense contre le dehors et les esprits téméraires du dedans, redeviendra nécessairement par un bout ou par un autre une règle dogmatique, l'indication d'une limite que les docteurs de la communauté ne devront pas franchir. Dans ce milieu, l'on entend être conséquent avec soi-même, la théologie sera libre d'une liberté enchaînée et l'on voit les procès de doctrine qu'enfantera cette situation.

Mais depuis les jours de Vinet les esprits ont marché et l'on se rend mieux compte de la valeur de la piété, si je puis ainsi parler, de la valeur de la piété, distinguée des formules qui la balbutient. On comprend mieux que la formule n'est jamais adéquate au fait, ou plutôt que la piété vraie, le sentiment profond de la présence de Dieu a des expressions si variées, des nuances si délicates et si tendres, que les formules sont toutes trop grossières et trop brutales pour ces sentiments.

Aussi, presque un demi-siècle après la mort de Vinet, un des plus authentiques disciples du penseur, un de ceux qui

[1] Ouv. cité, p. 637.

[2] Id. p. 659. Voir encore p. 660 et suivantes: « Lettre à un membre du Synode constituant de l'Eglise libre du canton de Vaud. »

ont recueilli son manteau, membre lui-même d'une Eglise strictement confessionnelle, en théorie, écrivait les lignes suivantes que je livre aux méditations des partisans de la formule obligatoire.

« La vérité de la religion, dit Charles Secrétan, réclame le plein développement et l'entier affranchissement des facultés individuelles : elle allume et n'étouffe pas. Fonder l'Eglise sur une confession de foi, c'est la diminuer en en mutilant les membres ; c'est la condamner à des déchirements spirituels.

» Quel parti prendre alors ? nous ne saurions renoncer à l'Eglise, l'âme ne naît pas seule et ne vit pas seule, elle a besoin de la communion, il lui faut posséder ses sœurs et les servir, l'unité de conception que réclame l'intelligence n'est que l'indication d'un besoin plus profond, l'unité de la vie. Que faire, demandez-vous ? Nous répondrons : laisser parler et laisser vivre, laisser chacun expliquer de son mieux à ses voisins la façon dont il cherche à résoudre les énigmes de l'existence et fonder la communauté sur ce qui est déjà commun à ceux qui cherchent, le désir, l'espérance, la charité. Une conception analogue plutôt qu'identique du bien moral, et peut-être, en quelque mesure, du bien social, un semblable désir de puiser la force, de s'en approcher à la source invisible, indescriptible qu'on appelle Dieu, — n'en demandons pas davantage, si nous voulons éviter les schismes, et ce qui est pire que les schismes, la compression, la fiction, le culte des mots, le formalisme et la chimère[1]. »

Ce langage m'exalte, c'est une âme qui parle à mon âme, voilà la solution de la théologie scientifique et libre, qui découle directement de l'essence du christianisme et du caractère même de l'Evangile de Jésus-Christ.

Mais, diront peut-être les constructeurs habitués à la molasse dogmatique, c'est de la chimère, vous bâtissez sur le brouillard. Entendons-nous, si nous avions ici à discuter de la constitution d'une communauté religieuse, nous montre-

[1] Charles Secrétan, *Mon utopie*. p. 138. — Lausanne, Payot, 1882.

rions que la nécessité d'un drapeau, d'un symbole est évidente et n'est niée par personne, pas même par les Eglises suisses qui n'en ont point. Mais tous les symboles connus, même celui de Vinet, sont dogmatiques ; tous ils relèvent, à des degrés divers, de la période autoritaire et de la conception autoritaire de la religion. Les communautés futures auront un programme dans le sens de celui de Secrétan ; elles changeront l'esprit du symbole qui ne sera plus dogmatique, mais moral ; elles voudront, conformément à la piété spirituelle, une confession de foi qui dise, non les doctrines, mais les espérances, les actes à faire ; elles fourniront une direction à la volonté, elles seront des prières, et peut-être pour bien marquer cet esprit nouveau, car ce sera un esprit nouveau, dont nous sentons les premières caresses, oseront-elles dire avec le *Règlement pour les membres de l'Eglise des frères moraves dans la Suisse romande :...* nous réprouvons « comme absolument contraire à l'Esprit de Christ toute inimitié causée par des *divergences d'opinions en matière de doctrine* ou d'institutions religieuses [1]. »

Dans un manifeste publié en 1890, le pasteur Tietzen, aussi un Herrnhute, tenait ce puissant langage :... « Il ne s'agit pas d'une communion créée par l'*adhésion aux mêmes doctrines* par une même interprétation des Ecritures.... Faibles, imparfaits, de tels liens ne sauraient suffire à toujours. Ce qui seul unit à jamais, c'est la commune recherche du Sauveur [2]. »

Ne sont-ce pas là des échos des temps nouveaux ? Tietzen avec des formules différentes a la même aspiration que Secrétan. Ce ne sont pas les croyances, encore une fois, ce sont les actes et les attitudes qui sont l'essentiel et cet esprit-là éteindra les symboles, les confessionnalismes qui ont été la cause de tant de flammes impures dans l'histoire.

Alors disparaîtront de la surface du monde chrétien deux grandes immoralités : Tout d'abord ces honteux, ces odieux

[1] Cité par E. Naville, *Le témoignage du Christ et l'unité du monde chrétien*, 1893, p. 281.

[2] Cité par le même, p. 280, d'après Tietzen, *L'œuvre de la Diaspora morave*, édition remaniée par E.-A. Senft. — Broché, in-12, Neuchâtel, 1890.

procès de doctrine, la forme moderne de l'inquisition, qu'on voit encore apparaître de temps à autre en Angleterre, en Amérique, en Allemagne et dans les communautés piétistes de Suisse. Le seconde immoralité est plus grave encore. Le confessionnalisme, qui juridiquement se défend contre ce qu'il appelle les hérétiques ou même les incrédules, favorise chez beaucoup de ses théologiens, d'ailleurs savants et estimables, la théologie de la peur, ces affirmations voilées, ces réticences, ces efforts d'acrobates, destinés à se maintenir, de bonne foi d'ailleurs, dans la ligne des documents régulateurs de la foi. Ces attitudes là, plus fréquentes qu'on ne le pense, font plus de mal, non pas à la théologie, ce serait peu de chose, mais à l'Evangile, que les attaques de l'incrédulité la plus hostile et le jour viendra où ces vendeurs et ces diplomates seront chassés du sanctuaire par l'opinion révoltée. Alors on n'aura plus besoin de songer à une théologie scientifique et à une autre qui ne l'est pas. La théologie, débarrassée enfin des chaînes qui l'alourdissent, sera libre et scientifique, et ce n'est pas la science religieuse seulement qui a ces exigences, c'est la piété dont naît la théologie, la religion qui aspire à librement s'épanouir, par-dessus tout cet Evangile, ce christianisme qui est la religion de la vie et la religion de l'esprit.

FORMATION DU CANON DE L'ANCIEN TESTAMENT

ÉTUDE HISTORICO-CRITIQUE

PAR LE

Dr G. WILDEBOER

professeur à l'Université de Groningue *.

---

§ 8. Notion de la canonicité dans les écoles juives.

Après avoir passé en revue les divers témoignages fournis par l'histoire, il nous reste à esquisser l'histoire de la canonisation des livres de l'ancienne alliance. Nous nous efforcerons de nous former, du cours des événements, une représentation conforme aux résultats acquis par la voie historico-critique, mais avant tout, nous chercherons à saisir l'importance interne du procès historique. Pour cela, il est nécessaire de savoir ce que signifiait pour les Juifs la mise à part de leurs écrits sacrés.

Le mot *canonique*[1] avait pour le judaïsme un autre sens que pour nous. L'expression « les saintes écritures souillent les mains, » et surtout les discussions sur la question de savoir si certains écrits devaient être « cachés » ou non, nous permettent de dire que, pour les Juifs, l'important était de déterminer si tel ou tel écrit pouvait être lu dans la synagogue ou non[2].

1. WELLHAUSEN (*Einleit.*, p. 547, remarq. 1) fait observer avec raison que le mot « *Canon* est un terme *ecclésiastique*, introduit au

* Voir les livraisons de mars et de mai-juillet.

4e s. par les Pères grecs pour désigner les livres jugés dignes d'entrer dans la collection des classiques sacrés. » Ce terme n'a aucun équivalent dans les écoles juives, à moins de s'en tenir à la définition plus formelle donnée par SEMLER (*Abhand. von freier Unters. des Kanons*, Th. I, 14; Th. II, Vorrede). Il pensait que le mot κανών ne désignait qu'une liste de livres destinés à être lus dans l'Eglise. Depuis K. A. Credner (*Zur Gesch. des Kanons*) le sens matériel fut mis plus en lumière, et, conformément au sens de *règle* fourni par le grec classique, on jugea naturel d'appliquer ce sens à la liste des écrits sacrés, puisqu'on cherchait dans ces écrits le κανὼν τῆς ἀληθείας καὶ τῆς πίστεως. Ces deux conceptions, celle de Semler et celle de Credner, renferment une part de vérité que nous ne pouvons pas développer ici. Ce qui suit suffira à notre but. Semler a raison de penser que le sens primitif du mot Canon est purement formel, et n'a rien à voir avec celui de *règle*, *critère*, de la foi et de la vie. Les γραφαὶ κανονιζόμεναι sont à l'origine celles qu'autrefois on appelait ὁμολογούμενα. Mais cette définition formelle oubliait qu'on devait avoir une raison pour déclarer ces livres canoniques; cette raison était la reconnaissance du caractère divin, théopneuste des écrits. On n'appliqua à cette dénomination le sens de *règle* de la foi et de la vie que lorsqu'elle fut entré dans l'usage général. C'était naturel. Avant que le mot *canonique* prît la place de l'ancien mot ὁμολογούμενα, κανὼν ἐκκλησιαστικός, κανὼν τῆς πίστεως désignait la *regula fidei*, résumé succinct de ce qui était considéré comme doctrine chrétienne ecclésiastique. Comme source de cette *regula* on considérait certains écrits d'une autorité normative (même en dehors de la Bible); c'est dans ce sens qu'ORIGÈNE parle des *Scripturæ canonicæ* (*Prolog. in Cant.*, traduction de RUFIN, édit. DELARUE, III, p. 36). Ainsi dans l'Eglise le mot a reçu un sens matériel sans équivalent dans les écoles juives. Il va de soi que les théologiens juifs employaient un critère matériel pour décider quels livres pouvaient être lus dans la synagogue, mais cela n'est pas renfermé dans les expressions employées par eux pour marquer le caractère particulier des Saintes Ecritures. Si donc, dans notre étude, et surtout dans l'examen des discussions des écoles juives, nous employons le mot canonique, il faut l'entendre *cum grano salis*. Pour une recherche comme celle-ci, l'emploi scientifique de ce mot est chose convenue.

2. Pour dire qu'un écrit est ce que nous appelons canonique, le Talmud dit qu'il « souille les mains. » Nous maintenons cette

opinion malgré l'assurance de J. S. Bloch (*Stud. zur Gesch. der Samml. der althebr. Lit.*, 1876, p. 152 sq.) qui affirme que c'est une « erreur de mettre cette manière de parler en rapport avec la collection du Canon, ou avec le caractère canonique d'un écrit. » Sa démonstration est plus subtile que probante. Qu'on veuille relire le § 6, et surtout les remarq. 5 et 6, et qu'on cherche à remplacer l'expression en question par un autre mot que le mot canonique. Ce serait alors pur hasard qu'on l'ait appliquée à l'*Ecclésiaste*, dont Jérôme nous dit qu'il était contesté (§ 7, remarq. 4). Les affirmations de Bloch ont pour but de prouver que les *Kethoubim* existaient déjà anciennement. Dans son zèle, il ne rend pas non plus justice au passage de la *Megilla* 7ᵃ, quand il fait dire à R. Samuel qu'Esther était inspiré du Saint-Esprit, alors qu'il existe du même R. Samuel une tradition d'après laquelle Esther ne souillait pas les mains. (Voir § 6, remarq. 6.)

Dans les écrits juifs postérieurs, on parle aussi simplement de « l'acceptation de tel livre parmi les écrits, » קִבָּלַת הַסֵּפֶר בֵּין הַכְּתוּבִים, mais dans le Talmud, il est toujours dit des Saintes Ecritures qu'elles étaient מטמאין את הידים (*Jadaïm*, III, 5; III, 6; *Megilla*, fol. 7ᵃ; *Edujoth*, V, 3; *Schabbath*, fol. 14ᵃ, etc.) Sur cette manière de parler si curieuse, voir Weber, *System der altsynagogal. Paläst. Theol.* Leipzig, 1880, p. 82. D'après l'exégèse rabbinique on déclarait impur le lieu où se trouvait l'Ecriture sainte, afin que personne n'y plaçât de *Theruma* (ainsi que cela était arrivé jadis, *Schabbath*, fol. 14ᵃ), ce qui pouvait attirer des souris capables de détériorer le livre sacré. Ce dernier devait être préservé de tout contact, car il était un קדש. Pour atteindre ce but, on le déclarait טמאה; dès lors tout objet qui entrait en contact avec lui devenait טמאה à son tour; c'est ce qui fait qu'on cherchait à éviter tout contact.

Une autre explication, empruntée à *Jadaïm*, IV, 6, se rencontre chez Grætz (*Kohelet*, p. 160, cf. p. 166). Elle explique en même temps pourquoi cette expression n'est jamais appliquée, dit-il, ni à la loi ni aux prophètes, mais seulement aux Kethoubim. Les Sadducéens disaient à R. Jean, fils de Zakkaï : « Nous avons à nous plaindre de vous, Pharisiens, qui dites que les mains sont souillées par les écrits sacrés, non par ceux d'Homère. » (Grætz traduit : par les écrits des événements du jour*). Jean répliqua : « Est-ce le seul grief que vous ayez contre les Pharisiens ? Ils ont

* Comparer Levy, *Neutest. Wörterb.*, I, 476, III, 245.

aussi dit que les os d'un âne ne souillent pas les mains, tandis que ceux du grand prêtre Jean (Hyrcan) rendent impur. » A cela on répondait : « Plus un être est excellent, plus il rend impur, afin qu'on ne puisse pas faire des os de ses parents des objets quelconques. » Puis Jean dit : « Les Saintes Ecritures elles aussi souillent à cause de leur grande valeur... (afin qu'on ne les emploie pas comme couvertures d'animaux), tandis que les écrits d'Homère ne souillent pas les mains, n'ayant en eux-mêmes aucun avantage*. » Il résulte de cette explication que l'on tenait avant tout à préserver les Saintes Ecritures de toute profanation. De telles précautions n'étaient pas nécessaires à l'égard de la *Loi* et des *Prophètes*. Cependant la locution en question était apparemment appliquée aussi à d'autres livres que ceux du troisième groupe (*Kelim*, XV, 6; Bloch, *Stud.*, p. 153). Une exception n'était faite que pour la Thora du grand prêtre dans le temple. Il est probable que Grætz a raison en ce sens que cette réglementation a été faite tout d'abord pour les Kethoubim.

Que l'étrange expression citée plus haut se rapporte à la sainteté des livres, c'est ce que confirme l'explication de Geiger (*Nachgelass. Schriften*, 5 vol., Berlin, 1875-78, IV, p. 14, cf. *Urschrift und Uebersetzungen der Bibel*, etc. Breslau, 1855, p. 135).

Il repousse, comme « n'ayant manifestement pas de sens, » l'explication puisée par Weber dans *Schabbath*, fol. 14a, et expose les choses comme suit : Les Pharisiens voulaient restreindre la règle concernant le pur et l'impur, et affirmaient que même la peau des animaux tenus pour impurs ne souillait pas, une fois qu'elle avait été apprêtée. Ils ne conservaient les anciennes et sévères déterminations que pour le cuir sur lequel avaient été écrits des livres sacrés. Cette inconséquence, il leur convenait de l'admettre. Une exception était faite en faveur du livre du parvis (ספר העזרה) dont le grand prêtre se servait au grand jour des expiations (*Kelim*, XV, 6) parce qu'il était écrit sur du cuir parfaitement pur. — L'explication de Fürst (o. c., p. 83) « qu'ils déclaraient impures les mains non lavées » est arbitraire et fausse.

Un écrit « qui ne souillait pas les mains » devait être « caché » (גנז). Au premier coup d'œil ce mot semble correspondre au grec

* Que l'attouchement des Saintes Ecritures rende impur, c'est ce qui était déjà connu auparavant. Rob. Smith, *Relig. of Semites*, 1889, p. 405. Budde, *Kanon des A.-T.* Giessen, 1900, p. 6. On peut mettre cela en rapport avec le « tabou, » explication que R. Smith et Budde trouvent suffisante.

ἀποκρύπτειν, et l'expression ספרים גנוזים, signifier *libri apocryphi*. Mais cela n'est pas parfaitement exact. Il faut tout d'abord remarquer que le terme juif est moins compréhensif que notre expression *livres apocryphes* (FÜRST, o. c., 127, remarq. I, p. 148, remarq. I, p. 150).

Les livres appelés, depuis Jérôme*, livres apocryphes, c'est-à-dire placés hors du Canon, sont nommés par les Juifs חיצונים, *libri extranei*; parmi ces derniers, les *Macchabées* (מגלות בית חשמונאי), *Sirach* (משלות בן סירא), la *Sapience* (חכמת שלמה), *Daniel*, *Judith*, *Tobie*, qui ne sont jamais appelés ספרים גנוזים. Le mot *ganaz*, *ganuz* n'est employé qu'en parlant de quelques-uns de nos livres canoniques, au sujet desquels on se demandait pour une raison ou une autre s'il ne serait pas préférable de les « cacher. » Ainsi on cache un rouleau de la loi usé (BUHL, *Kanon und Text des A. T.*, 7). Comme l'a remarqué avec raison NÖLDEKE (*Die alttest. Literat.* Leipzig, 1868, p. 238), les discussions des rabbins font l'impression que les livres contestés étaient en usage et que c'est contre leur usage synagogal que des objections s'étaient élevées. Il suit de là qu'il ne s'agissait pas de l'admission des livres, mais plutôt de savoir si l'on devait les mettre ou non de côté.

Dans toute synagogue la Thora seule est conservée dans l'*armoire sacrée*, appelée תיבה, ארון ou כתר תורה (couronne de la loi). On y renferme les rouleaux, enveloppés de toile de lin, et placés dans une תיק (θήκη). Si un livre était jugé digne d'être lu dans la synagogue à côté de la Thora, on le plaçait dans une petite caisse sur le pupitre (בימה, βῆμα) ou en quelque autre endroit de la synagogue, et non dans l'armoire (du moins dans les temps postérieurs, cf. § 11, remarq. 2). Un écrit jugé indigne de cet honneur était mis dans la *Geniza* ou chambre à resserrer de la synagogue, tout comme un rouleau de la Thora endommagé (cf. *Sopherim*, III, 9; ROB. SMITH, *The Old Test.*, etc., p. 400, lecture III, remarq. 16;

* Avant Jérôme on entendait par *libri apocryphi* soit des écrits secrets des hérétiques, soit des pseudépigraphes. Depuis Jérôme, ce sont ceux que renferment les manuscrits des LXX et que n'ont pas les bibles hébraïques; ils s'appelaient auparavant (parce qu'ils étaient lus dans l'Eglise) βίβλια ἀναγινωσκόμενα, *libri ecclesiastici* (KEIL, *H. K. Einl. A. T.*, § 226). L'acceptation de cette expression juive par le Père de l'Eglise ne se justifie que parce qu'il s'agissait aussi pour lui de la question de savoir si certains livres, lus au culte public, pouvaient être considérés comme écrits sacrés. Mais la question ne portait pas pour ce Père sur les mêmes livres que pour les docteurs juifs. BUHL, o. c., p. 60.

BLEEK-WELLH., Einl. [4], p. 551. STRACK, *Prolegomena critica in vet. Test. Hebr.* Lipsiæ, 1873, p. 42). Ainsi les apocryphes proprement dits (Chiçonim), exclus de l'usage de la synagogue, ne sont pas même compris dans l'expression *Sepharim Genouzim.* Les écoles juives ne disent jamais qu'ils peuvent être lus dans le culte, tandis que les *Kethoubim* avaient leur place, à côté de la *Thora,* dans les synagogues les plus considérables. C'est là ce que quelques rabbis ne pouvaient pas admettre dès l'abord. Mais leur opposition devait céder devant l'usage général; on y renonça ou l'on chercha des raisons propres à justifier cet usage.

On peut objecter à ce que nous venons de dire que dans la synagogue, à côté de la loi, on ne lisait que quelques (54) péricopes des prophètes (Haphtaras), et que les seuls « cinq rouleaux » étaient lus aux cinq grandes fêtes. Officiellement, il n'y a pas d'autres prescriptions; mais un usage plus étendu n'en avait-il pas précédé la fixation? Et l'obligation de lire les péricopes indiquées ne permettait-elle aucune liberté de lire davantage? (Voir § 10, remarq. 9; § 11, remarq. 7.) Il y a plus. Les Juifs de *Nahardea,* en Babylonie, avaient l'habitude de lire des fragments des Kethoubim au culte de l'après-midi du jour du sabbat (*Schabbath,* fol. 116 [b]). Quand TERTULLIEN (*De cultu fem.,* I, 3) dit d'*Hénoch* : « Nec in armarium judaicum admittitur, » il laisse supposer qu'à côté de la Thora, des Haphtaras des Prophètes et des cinq rouleaux, on lisait d'autres écrits encore (§ 11, remarq. 2).

La pierre de touche de la canonicité des livres de l'Ancien Testament était la *Thora.* Les savants juifs ne se lassent point d'annoncer sa gloire et de proclamer son importance unique [3]. Elle est canonique au sens éminent du terme. C'est d'elle que les autres écrits empruntent leur valeur et ils n'entrent en considération qu'en tant qu'ils lui servent d'interprétation plus développée [4]; c'est pourquoi tout l'Ancien Testament est cité comme *loi* par les rabbins [5]. Si tout écrit qui semblait contredire la Thora était rejeté, on n'admettait cependant pas tous ceux dont l'esprit s'harmonisait avec celui de la Loi; d'autres raisons encore ont agi favorablement ou défavorablement à l'égard de quelques livres. Un écrit était-il attribué à une personnalité célèbre de l'antiquité, il pouvait être accepté; l'auteur appartenait-il aux

temps postérieurs, le livre était exclu. C'est là sans doute ce qui a interdit d'admettre dans le Canon le livre du Siracide[6]. De plus, pour pouvoir obtenir droit de cité, les livres historiques devaient se rapporter à la période classique; c'est pour cette raison que 1 Macchabées est resté en dehors du Canon[7].

3. Pour se convaincre de l'importance accordée par les Juifs à la Thora, il suffit de lire WEBER, *System der altsyn. Palest. Theol.*, 1-60. Avant le temps, la Sagesse sortie des profondeurs de l'être divin s'est présentée devant la face de Dieu, et cette Sagesse est identique à la Thora; c'est ce qu'on peut lire dans des Midraschim anciens et modernes, et déjà chez Jésus ben Sirach (ch. 24). Après avoir magnifié la Sagesse qui existe de toute éternité, il continue: « Tout cela est le livre de l'alliance faite avec le Très-Haut, savoir la loi donnée en héritage par Moïse à la maison de Jacob. » On attribue donc à la *Loi* la préexistence; elle est appelée fille de Dieu; Dieu lui-même s'occupe d'elle (p. 14 sq.). Elle est la source du salut de l'homme, son souverain bien, source de la vie, de la lumière, de sanctification, de rafraîchissement. Elle est חמדה מתוך חמדה, « le joyau des joyaux (p. 20 sq.) « Celui qui prétend que la Thora ne vient pas du ciel [de Dieu], (littéral. אין תורה מן השמים) n'aura point de part au monde à venir. » (*Sanhedrin*, X, I.) « Celui qui dit que Moïse a écrit un seul verset de sa propre sagesse (מפי עצמו), est un menteur, et un contempteur de la parole de Dieu (*Sanhedrin*, fol. 99[a]). La seule question discutée était celle de savoir si Dieu avait donné à Moïse toute la Thora en une fois ou par fragments (מגלה מגלה).

4. La Thora avait pour le Juif une importance unique, comme le montrent les éloges qui lui sont décernés. Aucun autre écrit ne pouvait à ce point de vue être égalé à la Thora. C'est pourquoi on ne pouvait employer à l'achat d'autres livres sacrés l'argent obtenu par la vente d'un rouleau de la loi. « Si les hommes d'une ville vendent une Thora, ils ne peuvent pas en employer l'argent à l'achat d'autres livres sacrés; s'ils vendent l'Ecriture, ils ne peuvent pas acheter une couverture pour en envelopper la Thora; s'ils vendent une couverture, ils ne peuvent point acheter d'armoire pour y serrer les rouleaux de la synagogue; s'ils vendent une armoire, ils ne peuvent point acheter de synagogue; s'ils vendent une synagogue, ils ne peuvent point acheter de rue (de

place publique pour la prière. Mat. VI, 5). » Voir *Megilla*, III, 1 et Rob. Smith, *The Old Testament*. Lecture 5, remarq. 8, p. 406.

L'intention des Juifs n'est donc pas d'égaler les *Nebiim* et les *Kethoubim* à la Thora, quoiqu'ils emploient les mêmes formules pour introduire les citations tirées des trois groupes. La Thora est canonique au sens le plus élevé du terme. Seule elle a une place d'honneur dans la synagogue, dans la תיבה, placée au fond de la synagogue, vis-à-vis de la porte d'entrée. C'est autour d'elle que se concentre toute la cérémonie du sabbat, et en la lisant, on lui rend des honneurs que ne reçoivent point les autres livres de l'Ancien Testament. Elle est à vrai dire la seule révélation du salut, donnée de Dieu, non seulement pour Israël, mais destinée aussi aux peuples dans l'avenir. C'est pourquoi il est dit « qu'au temps où la Thora fut donnée à Israël, les rois de la terre tremblèrent dans leurs palais » (*Mechilta par* יתרו, édit. Weiss, 64 b. Weber, o. c., p. 18 sq.). L'union entre Jahvé et Israël n'est conditionnée que par la Thora (Weber, p. 46 sq.), et Israël n'est le peuple de Dieu que parce qu'il est le peuple de la loi (Weber, p. 50 sq.). La Thora est ainsi une révélation parfaitement suffisante. « Si Israël s'était conduit dignement, il n'eût pas eu besoin de la révélation postérieure des Nebiim et des Kethoubim. » (*Kohelet Rabba sur Eccles.* I, 13, édit. Sulzb., 63 d. Wünsche, p. 21.) De même, à propos de Deut. XXX, 12 : « Ne dites pas qu'un autre Moïse paraîtra et apportera du ciel une autre Thora ; il n'est pas resté au ciel d'autre Thora. » (*Debarim Rabba*, c. 8, édit. Sulzb., fol. 223 c. Wünsche, p. 96.) Ajoutons que le mot *Thora* a le sens d'instruction, ce qui permet de donner aussi ce nom à l'enseignement des prophètes.

A la révélation κατ' ἐξοχήν sont opposés les autres écrits en tant que tradition (קבלה ou אשלמתא). Nous avons déjà vu (§ 6, remarq. 8) comment Joël est cité comme Cabbala dans la Mischna, et l'on trouve dans l'ouvrage de Zunz (p. 44, remarq. a et seconde édit., p. 46. remarq. b) un certain nombre de citations pareilles tirées des Prophètes et des Hagiographes. Les livres du 2e et du 3e groupe sont ainsi nommés Cabbala, tout comme les sentences des docteurs de la loi. Ils se distinguent de ces dernières en ce qu'ils ont parlé sous l'action du Saint-Esprit ; mais comme ils ne sont qu'une explication de la loi, ils appartiennent à la tradition. La tâche des prophètes était de transmettre la loi orale (§ 9, remarq. 8) transmise par Moïse à Josué, par ce dernier aux anciens, par les anciens aux prophètes (*Abôth*, I, 1). C'est pourquoi, les savants

juifs du moyen âge distinguent très justement, au point de vue juif, les trois parties du Canon en Lieu très saint, Lieu saint et parvis. (Buhl. o. c., p. 4.) La manière dont on traite les prophètes dans la synagogue part du même point de vue; ils sont lus à côté de la loi, mais comme conclusion et supplément à la lecture de la Thora. Le discours prononcé dans la maison de prière a rapport presque en entier à la *parasche* de la Thora, très peu à l'*haphtara* des prophètes. Weber (o. c., p. 80) remarque encore que pour autant qu'il peut être question dans le Talmud de critique des Saintes Ecritures, elle concerne toujours le deuxième ou le troisième groupe, jamais le premier.

Donc, au point de vue juif, la question de la canonicité d'un livre revient à se demander si ce livre s'accorde ou non avec la révélation, c'est-à-dire avec la Thora. Cette affirmation n'est pas très différente de celle de v. Kasteren qui pense que chez les Juifs la canonicité d'un livre se mesurait au degré de son inspiration, car la question était résolue par sa comparaison avec la loi. Si le contenu était en opposition au contenu de la Thora, c'est qu'il n'était pas inspiré par le Saint-Esprit. La Loi, en tant que norme de la canonicité, doit être comprise dans le sens de Budde (o. c., p. 67, remarq. 1) : « Il faut rendre responsable de la chose tout l'ensemble (Ineinander) des conceptions de l'école, dans lequel la loi occupait naturellement la place principale. »

5. Si la loi est la plus haute révélation, la seule suffisante, il en résulte que les autres livres sacrés n'y ajoutent rien de nouveau. C'est là aussi l'opinion des Juifs. « Y a-t-il dans les Kethoubim quelque chose qui ne soit pas dans la Thora? » (*Thaanith*, fol. 25.) « Aucun prophète ne peut introduire des choses nouvelles non fondées sur la Thora » (*Bammidbar rabba*, c. 10; *Ruth rabba*, ch. II, 4, édit. Sulzb., fol. 32 a. Wünsche, p. 33). Même ce que les prophètes devaient révéler dans l'avenir avait déjà été annoncé au Sinaï (Weber, o. c., p. 79).

C'est pour cette raison que tout l'Ancien Testament est plus d'une fois appelé la *Loi*. Cette dénomination ne signifiait pas seulement que la Thora était la partie la plus ancienne, la plus importante, fondamentale de l'Ecriture, mais qu'elle était *la révélation* et que tout le reste était regardé comme Cabbala ou comme élément de la Thora. Aux yeux des Juifs, tout l'Ancien Testament apparaît comme une loi. Ainsi Ps. LXXXIV, 5 est cité en plus d'un endroit comme preuve de la résurrection מן התורה (voir les

passages dans WEBER, o. c., p. 79). Dans le Nouveau Testament, l'Ancien Testament est cité comme loi alors même qu'il s'agit des psaumes et des prophètes. Jean X, 34; XII, 34; XV, 25; 1 Cor. XIV, 21 (cf. § 5, remarq. 1).

6. S'il avait suffi à un livre de n'être pas en contradiction avec la Loi, pour être admis au nombre des Saintes Ecritures, les sentences de *Jésus ben Sirach* y auraient obtenu une place d'honneur, car ce livre est rempli des louanges de la Loi. Cela n'est cependant pas arrivé; le Siracide n'a pas dépassé la frontière qui sépare le canonique du non canonique. D'aucuns pensent, il est vrai, que trois siècles après J.-C., le livre a été cité encore comme canonique par des savants juifs (CHEYNE, *Job and Salomon*, 1887, p. 282 sq.). AUGUSTIN (*De doctr. christ.* II, 8) en a aussi jugé ainsi quoiqu'il en soit revenu plus tard. Mais tous les passages des Talmuds ne sont pas également probants, et les Talmudistes, qui citaient de mémoire, ont pu citer tel passage de ce livre dans l'opinion qu'il était dans la Bible. Cela pouvait se faire d'autant plus aisément que Jésus ben Sirach écrivait en style biblique (STRACK dans la *R.E.* d'Herzog, article *Kanon*, p. 430 sq.). Si l'on tient cela pour « too bold a conjecture, » comme le fait Cheyne, il n'en résulte cependant que ceci, qu'il y avait un petit nombre de rabbins qui plaçaient *Jésus ben Sirach* au niveau de la Sainte Ecriture. Mais jamais le livre n'a été reconnu généralement comme canonique et personne n'a, à cause de lui, compté 25 livres au lieu de 24. Qu'il y ait eu des docteurs peu satisfaits de la pratique et de la décision des écoles, c'est ce que montre l'affirmation passionnée d'Akiba disant que celui qui lit *Ben Sirach* ou tels autres *Chiçonim* n'aura aucune part au monde à venir (*Talmud de Jérusalem, Sanhedrin*, X, 28 a). BUHL (o. c., p. 6 et 8) pense que ce passage et d'autres encore (*Sanh.*, fol. 100 b) avaient en vue, à l'origine, des livres hérétiques et judéo-chrétiens; cependant il accorde qu'il y en a eu certainement de « plus étroits qui interdisaient la lecture de tels livres. » Mais pourquoi *Sirach* n'a-t-il pas été admis dans le Canon, alors que d'autres écrits du même temps y ont trouvé place ? Dire que le Canon était déjà fermé (FÜRST, *Der Kanon*, p. 65, remarq. 7) n'est pas exact. La raison est que l'auteur était connu et l'on ne pouvait juger digne de cet honneur extraordinaire le livre d'une personnalité encore vivante. Puis on ne doit pas oublier que cet écrit, peu en harmonie avec les vues des docteurs sur certains points (il ne renferme rien sur la doctrine des anges, de Satan ou de la résurrection), ne pouvait plaire à tout le monde. Il est vrai que

l'*Ecclésiaste* ne contient rien de ces choses non plus, mais il porte le nom de Salomon, auquel il dut d'obtenir une grande considération, bien que, plus tard, on s'en soit étonné et scandalisé. *Daniel*, écrit dans sa forme actuelle vers 165, ne fut cependant pas exclu, parce que le personnage principal était connu depuis l'exil (Ezech. XIV, 14, 20; XXVIII, 3).

7. Les livres historiques admis dans le Canon devaient se rapporter à l'époque classique, que la ruine avait fermée pour toujours. C'est pendant l'exil qu'on commença à rassembler les trésors littéraires : ceux qui se rapportaient aux temps antérieurs, ceux qui racontaient l'histoire de l'exil et la fondation de la communauté juive comme terme final, devaient recevoir une place parmi les Saintes Ecritures. C'est pourquoi des écrits postérieurs tels que les *Chroniques, Esdras-Néhémie, Esther* même, furent admis, tandis que 1 *Maccabées*, dont le contenu est formé de faits très postérieurs, fut laissé hors du Canon. On a pensé que si ce dernier écrit n'avait pas été admis, c'est que le Canon était fermé; mais nous savons combien peu cette opinion est fondée. On a cru aussi que 1 *Maccabées*, (et de même *Jésus ben Sirach*) n'aurait pas trouvé place dans le Canon, parce que l'original hébreu s'en était perdu. Mais nous savons que Jérôme a encore connu ce livre en langue hébraïque, et divers passages des Talmuds connaissent les משלות בן סירא (voir § 7, remarq. 3). Origène connaissait aussi le titre hébreu de 1 Maccab. : *Sarbêth Sar banê El*, Σαρβήθ Σαβαναεὶλ (Eusèbe, *H. E.*, VI, 25, voir Dyserinck, *de Apocryp. Boeken des O. V.*, Harlem, 1874, p. XV sq.) Si l'on rejetait notre explication, le plus vraisemblable serait d'admettre que le livre a été exclu par les docteurs à cause de sa tendance antipharisaïque (Abr. Geiger, *Urschrift und Uebers. der Bibel*, p. 201). Dyserinck, o. c., p. XIX, expose aussi en premier lieu cette dernière opinion, et ne mentionne la nôtre qu'en second rang. Cependant cette raison est décisive, bien que l'on puisse accorder que les docteurs à tendance pharisaïque devaient être peu satisfaits de 1 *Maccab.* De plus, si là gît la raison du rejet, ils auraient dû accepter 2 *Maccab.* dont la conception, fortement teintée de pharisaïsme, s'oppose souvent à celle du premier livre d'une manière si directe que Geiger pensait qu'il y avait là une intention polémique évidente. De même W. H. Kosters, *Theol. Tijdsch.*, 1878, p. 491-558, dans un article intitulé : *De polemiek van het tweede boek der Makkabeën.* (Cependant voir Schürer, *Gesch. des jüd. Volkes*, 1886, II, p. 740.)

§ 9. Histoire de la réunion des livres de l'Ancien Testament.

a) *Canonisation de la loi.*

L'histoire de la canonisation des livres de l'Ancien Testament commence à la canonisation de la *Thora* par Esdras (433 av. J.-C.). Cependant le premier début de cette canonisation se place avant l'exil, au renouvellement de l'alliance de Josias sur la base du Deutéronome (621 av. J.-C.). La loi du *Deutéronome* a ainsi été la première « écriture sainte » en Israël avant, pendant et après l'exil de Babylone[1].

1. Comp. § 3, remarq. 3. Il ne nous est pas possible d'écrire l'histoire de la réunion des livres de l'ancienne alliance sans partir des résultats de la critique historique que nous tenons pour certains. Cependant notre étude n'est pas soumise à ces résultats, quelque grand que soit l'accord entre elle et eux. On ne doit pas oublier que nous avons à faire moins à la rédaction de la loi qu'à sa reconnaissance comme écrit canonique. A nos yeux, les questions de la composition et de la promulgation des lois sont connexes, mais pour notre but il est égal d'attribuer aux lois de la Thora une vie latente jusqu'à leur promulgation. WELLHAUSEN (Einl. 4, p. 556, remarq. I) a montré que Josias n'a promulgué que le Deutéronome, non le Pentateuque. Pour ce qui concerne les récentes objections adressées à cette manière de voir par M. VERNES (*Une nouvelle hypothèse sur la composition et l'origine du Deutéronome*, Paris, 1887), voir mon article des *Theol. Stud.*, 1887, p. 238 sq., et celui de KUENEN, *Theol. Tijdsch*, 1888, p. 35 sq.

La question est de savoir si nous avons raison de voir une canonisation dans le récit de la promulgation du Deutéronome, 2 Rois XXII et XXIII, la 18e année de Josias. On peut objecter que les efforts de ce dernier n'ont pas eu les résultats durables de ceux d'Esdras; que la notion de *Thora* n'était pas si bien établie que, près d'un siècle après l'exil, Esdras ne pût y ajouter encore une partie fort importante. On peut surtout en appeler au fait que l'idée de Canon suppose celle de communauté, et qu'Israël n'est devenu communauté qu'après l'exil.

Examinons ces objections en commençant par la dernière. Il est parfaitement vrai que les idées de Canon et de communauté s'appellent, et qu'avant la catastrophe, Juda, si petit fût-il, était

un peuple. Cependant on ne doit pas perdre de vue que le Deutéronome a précisément en vue la formation de la communauté, qu'il l'a préparée, qu'il a voulu, en d'autres termes, transformer l'organisation nationale en une organisation avant tout ecclésiastique. Le Deutéronome est un essai de réaliser la pensée d'un peuple saint telle qu'Esaïe l'avait présentée (Esaïe IV, 3; VI, 13; XI, 1-9, etc.) Cheyne dit avec raison : « The author of Deuteronomy and his friends with not inferior earnestness though with less rigour than Ezra, attempted the bold experiment (bold, for any but prophets and the disciples of prophets) of converting a nation into a church and an earthly kingdom into a theocracy. » (*Jeremiah, his life and times*, p. 73.)

Si les efforts du Deutéronomiste et de ses successeurs n'ont pas obtenu les résultats durables de l'œuvre d'Esdras, cela ne doit pas être attribué à l'indolence avec laquelle l'œuvre fut entreprise (car Josias accomplit sa tâche avec énergie), mais plutôt au fait que les temps n'étaient pas encore mûrs. La vie nationale, bien qu'elle fût à son déclin, était encore trop puissante pour se laisser enfermer, lier à la lettre d'une loi. Le témoignage de Jahvé sortait encore de la bouche d'un Jérémie, et ne pouvait par conséquent être considéré comme enfermé complètement dans le « livre de la loi. »

Mais comment se fait-il que près de deux siècles plus tard on ait pu ajouter à cette Ecriture Sainte quelque chose d'aussi important que le code sacerdotal? Pour le comprendre, il faut considérer les faits suivants : *a*) Le Deutéronome suppose une Thora sacerdotale (orale) (Deut. XXIV, 8; XVII, 18; XXXI, 9). Dès lors rien d'invraisemblable à ce que cette Thora ait été acceptée deux siècles plus tard *comme Ecriture*. *b*) On ne doit pas se représenter la première période de la canonisation comme un temps sans activité propre. Comme nous le montrerons, la loi sacerdotale elle-même a subi, après son admission, des élargissements (Ergänzungen). L'acceptation du Deutéronome en tant qu'écrit normatif, tout comme la canonisation postérieure du code sacerdotal, a été le point d'arrivée de tout le développement antérieur, et le début d'une nouvelle période. Les auteurs du Deutéronome ont le sentiment très net qu'Israël en tant que peuple marche à sa ruine. L'exil est le fond obscur dont ils s'approchent; l'avenir ténébreux est la menace du châtiment, dans le Deutéronome comme dans les écrits deutéronomiens de *Samuel* et des *Rois*.

C'est pénétré de ces sentiments qu'on commence à rassembler les trésors littéraires; les livres des Juges, de Samuel et des Rois dont la rédaction se termina après l'exil, sont tout pénétrés de l'esprit deutéronomien. Mais la réunion était en même temps un remaniement à la manière de l'historiographie orientale. Le même procédé se renouvelle après 433. Les livres historiques (deutéromiens) sont conservés comme livres saints, et l'histoire, en vertu de la nouvelle conception (sacerdotale) est remaniée dans l'esprit sacerdotal. Telle est la marche de l'historiographie post-exilique, qui se termine par la rédaction des *Chroniques*, d'*Esdras*, de *Néhémie*. On pourrait encore demander si, au lieu de commencer l'histoire de la canonisation au *Deutéronome*, on ne doit pas remonter au livre du Pacte (Ex. XX, 23-XXIII, 33)? Mais il n'est pas certain que le *livre du Pacte* ait été promulgué. Il doit avoir eu un caractére privé, car le Deutéronome, qui a connu ses ordonnances, ne le mentionne jamais. Il a été évidemment formé pour le service de ceux qui s'occupaient du soin de rendre la justice, et n'était pas un livre populaire comme le Deutéronome, lequel est « Ecriture Sainte. » Il est très vraisemblable que Jérémie a été un des prédicateurs de ce livre (chap. XI, cf. CHEYNE, *Jeremiah*, etc. 55 sq) Les traces de son influence sont visibles jusqu'à Esdras, qui s'appuie sur son autorité pour chasser les femmes étrangères (Esd. X, 3).

La prise de Babylone par Cyrus (536) ouvre une période heureuse pour les Juifs en captivité. Il est vraisemblable que quelques-uns seulement revinrent dans leur pays, comme il est certain que l'espoir d'une restauration revivait en Palestine, surtout à Jérusalem et aux alentours. Sous Darius on rebâtit le temple, lorsque Zorobabel eut remplacé Sanabassar comme gouverneur. Sous son successeur Néhémie, les murailles furent relevées. Ce n'est qu'en 433 qu'Esdras, prêtre et docteur, « versé dans la loi de Moïse » (Esdr. VII, 6) vint de Babylone, accompagné d'un grand nombre de coreligionnaires zélés pour fortifier la communauté de Jérusalem. Il vint avec « la loi de son Dieu dans la main » (Esd. VII, 14,25). De 536 à 433, l'Ecriture sainte fut le Deutéronome, le livre de la loi que les Juifs avaient emporté en Babylonie. Cependant déjà avant le retour, des écoles consacrées à l'étude de

la loi avaient été fondés sur la terre d'exil, animées de l'esprit d'Ezéchiel; elles rassemblaient et élaboraient les traditions sacerdotales dans la foi en la glorieuse restauration de la nation[2]. Ces lois sacerdotales, transmises par écrit ou oralement, jouissaient certainement d'un ascendant considérable dans la communauté de Josué et de Zorobabel. Mais elles n'obtinrent une valeur canonique que lorsque Esdras, en 433, au premier jour du septième mois, publia en face du peuple, sur la place du marché, devant la porte des eaux, un système complet de lois sacerdotales que le peuple s'engagea solennellement à suivre (Néh. VIII-X)[3]. Unie au Deutéronome, la Thora est devenue dès lors pour Israël l'Ecriture sainte; c'est depuis ce moment aussi qu'Israël est devenu pour toujours « un peuple du livre[4]. » Il n'est pas prouvé qu'on ait, avec la loi, canonisé d'autres écrits. Les chapitres VIII à X de Néhémie ne parlent que de la Thora, ce que confirment et le fait que les Samaritains n'ont adopté comme écrit sacré que la loi (et le livre de Josué), et la considération unique dont les cinq livres de Moïse[5] jouissaient chez les Juifs.

2. La manière dont nous nous représentons le cours des événements s'appuie surtout sur l'étude si documentée du Dr W. H. Kosters, *Het Herstel van Israël*, publiée dans la *Theol. Tijdsch.*, Leyde, 1893, qui prit part au débat entre Hoonacker et Kuenen (cf. *Letterkunde des O. V.*[2], § 25, remarq. 3 et 6). L'arrivée d'Esdras doit avoir eu lieu après la première venue de Néhémie et a coïncidé avec le second voyage de ce dernier en Palestine, vers 433. Si le retour des 40000, et peut-être aussi l'édit de Cyrus ne peuvent historiquement être maintenus en 536, il n'en reste pas moins que l'an 538 (prise de Babel par Cyrus) est une date heureuse dans l'histoire d'Israël. Vraisemblablement quelques-uns seulement revinrent en 536; plus tard, sous Darius, au temps du gouverneur Zorobabel, quelques autres suivirent; le grand nombre ne revint que sous Néhémie; à ce moment l'enthousiasme pour la restauration de la nation devient fort grand. Le Chroniqueur a accumulé et placé au début de la période perse tout ce qui s'était passé au cours du temps, voulant par là attribuer à la *Gola*, l'aristocratie spirituelle postérieure, la reconstruction du temple et des murailles, élevées par les derniers venus.

Pour le but que nous poursuivons, il est indifférent de savoir quelles lois sacerdotales sont anciennes et lesquelles sont nouvelles (voir mon article des *Theol. Stud.*, 1887, p. 341-355). Il suffit de savoir que pendant l'exil les lois sacerdotales étaient étudiées avec zèle, et qu'un homme tel qu'Ezéchiel termina le livre de ses prophéties par un projet de constitution pour la nation rentrée au pays de ses pères (Ezéch. XL-XLVIII). Après Ezéchiel, emmené en 597, les chefs juifs en Babylonie, même après 536, restèrent occupés avec ardeur de l'étude de la loi. Durant cette longue période, il ne manqua pas de prêtres tels qu'Ezéchiel et Esdras qui pouvaient s'appeler « docteurs de la loi, versés dans la loi de Moïse. » Mentionnons parmi beaucoup d'autres l'éditeur des chapitres XVII à XXVI du Lévitique, souvent nommés « loi de sainteté. » D'autres prêtres retravaillèrent d'autres ordonnances, et l'un de ces hommes expérimentés dans l'étude de la loi, laquelle était pratiquée depuis plus d'un siècle en Babylonie, a bien pu s'appeler Esdras.

3. Le rapport étendu sur l'introduction de la loi se rencontre dans Néhémie (c. VIII à X); c'est une œuvre du Chroniqueur qui vivait vers 250 avant J.-C. Cependant ce fragment a une grande valeur historique; il se distingue par la vivacité de la description, quoiqu'il ait subi du fait de son auteur une modification qui l'a fait souvent mal interpréter. Il place le récit de la formation de la « communauté » qui s'est constituée sur la base du Deutéronome (cf. note 4) (Néh. IX et X) après celui de l'introduction de la nouvelle loi (Néh. VIII).

Le premier jour du septième mois (l'année n'est pas indiquée, mais ce doit être peu après la deuxième venue de Néhémie, en 433), une grande assemblée populaire se réunit sur la place devant la porte des eaux; là Esdras lut le livre de la loi de Moïse. De bon matin Esdras commença sa lecture du haut d'une petite tribune de bois, tandis que sept prêtres se tenaient à sa droite et à sa gauche. Le résultat fut une tristesse profonde et générale parce qu'on comprit alors combien peu on avait accompli la volonté de Dieu. Le lendemain la lecture fut continuée devant les « chefs de famille ; » elle traita de la fête des tabernacles qui devait être célébrée le quinzième jour du septième mois. Cette fête dura huit jours selon les ordonnances de Lév. XXIII, 39 (contrairement à Deut. XVI, 13-15 qui fixe sept jours) et chaque jour on lut dans le « livre de la loi de Dieu » (Néh. VIII, 18).

Les lois sacerdotales écrites, dont la plus grande part était destinée aux prêtres, furent acceptées comme « livre du peuple. »

4. Il est très probable qu'Esdras n'avait devant lui sur « l'estrade de bois » que les parties sacerdotales du Pentateuque (ou de l'Hexateuque). C'est ce que pensait déjà Reuss, l'*Histoire Sainte et la Loi*, I, p. 256 sq. et *Gesch. der Heiligen Schriften A. T.*, Brunswig, 1881, p. 460 sq., 2e édit., 1890, § 377, p. 485 sq., ce que croyait aussi Kuenen, *H. K. O.*, I, 1, § 12, remarq. 11 et § 15, remarq. 25, revenant sur ses dires antérieurs (*Godsd. van Israël*, II, p. 134 sq.). Ce n'est qu'un peu plus tard qu'eut lieu la rédaction de l'Hexateuque, c'est-à-dire la réunion de la nouvelle loi au Deutéronome déjà très certainement combiné avec les éléments prédeutéronomiens ou prophétiques. Seulement la manière dont cette rédaction a été faite, montre que ces éléments deutéronomiens et prédeutéronomiens jouissaient déjà d'une autorité incontestée, et que l'union des fragments plus récents aux plus anciens a eu pour but de fortifier l'autorité nouvelle des textes sacerdotaux. (Voir Kuenen, *H. K. O.*, I, 1, § 16, remarq. 8.) Ainsi Esdras ne fit que donner une valeur canonique à la loi sacerdotale, comme on l'avait fait pour le Deutéronome sous Josias; il est vrai que cette loi sacerdotale n'avait point alors les dimensions qu'elle possède aujourd'hui. Les ordonnances concernant l'holocauste du soir (Ex. XXIX, 38-42; Nomb. XXVIII, 1-9), la dîme du bétail (Lév. XXVII, 32, 33) ont été ajoutées plus tard; car divers passages de Néhémie (X, 34, 33, 38-40; XII, 44-47 et XIII, 5, 12) montrent qu'elles étaient inconnues au moment de la canonisation de la Thora (Kuenen, *Godsd. van Israël*, II, p. 219 sq., 267-272; *H. K. O.*², I, p. 300 sq., note 30). Cependant Kosters (o. c., p. 87 sq.) a maintenu que Néh. VIII devait avoir été lu après Néh. IX et X, de sorte que les « obligés par serment » (Néh. X) marquent le passage du Deutéronome à la loi sacerdotale. Mais il n'en reste pas moins que, d'après le contexte, les commandements plus haut cités sont des adjonctions postérieures (cf. *Letterkunde des O. V.*², § 20, remarq. 3). On peut cependant dire sans hésitation que depuis les jours d'Esdras, la Thora, dans son ensemble, a joui d'une valeur canonique. Les éléments plus anciens avaient déjà été déclarés *saints*; seulement il ne faut pas perdre de vue que les temps qui suivirent de près la canonisation montrèrent moins d'attachement à la lettre que les temps postérieurs. La génération qui avait assisté à la ca-

nonisation ne voyait pas dans la loi une relique morte, mais la mise par écrit de la volonté de Dieu, telle qu'elle s'était fait connaître dans les siècles antérieurs par la bouche de ses interprètes. Voir Esd. IX, 11, une ordonnance qui se rencontre aussi dans Lév. XVIII, 25, 27, et Deut. VII, 3, attribuée « aux serviteurs de Dieu, aux prophètes. » On en usait librement non seulement avec les Prophètes et les Hagiographes, mais aussi avec la Thora, ce qui montre qu'on n'était pas encore esclave de la lettre, comme le seront les générations postérieures. (Sur Exod. XXXV à XL, voir POPPER, *Der bibl. Bericht über die Stiftshütte*, Leipzig. 1862 et KUENEN, *H. K. O.*², I, p. 77 sq.) C'est ainsi qu'avec Esdras le peuple juif devint de plus en plus un « peuple du livre, » un « ahl'ol-kitab, » ainsi que Mahomet désignait les peuples possesseurs d'un écrit sacré. (*Coran*, III, 57 sq.)

5. Il faut accorder que, dans la canonisation des écrits de l'Ancien Testament, Esdras n'a fait que procurer une valeur normative aux cinq premiers livres de la Bible. C'est ce que prouve KUENEN (*H. K. O.*, III, p. 429 sq.). Voici ses arguments : *a*) les témoignages historiques n'enseignent rien d'autre, et il est impossible d'atténuer la valeur d'un document tel que Néh. VIII à X par des récits tels que ceux fournis par le 4ᵉ livre d'Esdras. *b*) Les Samaritains n'ont que la Thora pour écriture sainte. Quand l'ont-ils acceptée? C'est incertain. Josèphe (*Arch. jud.*, XI, 7, 2; XI, 8, 2-4; XIII, 9, 1) place l'érection du temple sur Garizim au temps d'Alexandre le Grand, 333 av. J.-C. Mais ce renseignement a une si grande ressemblance avec celui de Néh. XIII, 28, qu'on pense généralement que cette érection (donc aussi l'acceptation de la Thora), a eu lieu environ quatre-vingts ans plus tôt. (Voir OORT, *De laatste Eeuwen*, I, p. 13.) Pourquoi les Samaritains n'adoptèrent-ils pas d'autres livres, par exemple celui de l'éphraïmite Osée? C'est qu'à la fin du cinquième siècle, la Thora seule était normative. Quant à Josué, les Samaritains possédaient (du moins dans les temps postérieurs) un livre de ce nom, édité en 1848 par JUYNBOLL avec traduction et éclaircissements d'après un manuscrit remis en 1584 à Scaliger par des Samaritains égyptiens (*Chronicon Samaritanum Arabice conscriptum, cui titulus et liber Josuae, Lugd. Bat.* 1848). Cet écrit ne ressemble que très peu à notre Josué canonique; au fond c'est le début d'une chronique qui s'étend jusqu'au temps des empereurs romains. Au reste le rapport étroit entre Josué et le Pentateuque, comme le fait que Josué était un héros éphraï-

mite, expliqueraient cette exception. *c*) La vénération vouée par les Juifs à la Thora fortifie encore la conviction de la canonisation antérieure de ces cinq premiers livres de la Bible. Tout porte à croire que c'est seulement au bout d'un certain temps qu'on a ajouté d'autres livres à ce canon primitif. Si les Prophètes avaient été canonisés en même temps que la Loi, le légalisme exclusif d'Esdras n'aurait pas pu se développer si puissamment.

L'œuvre d'Esdras (Néhémie), — accomplie non sans soulever de vives oppositions[6], — a été durable, parce qu'elle correspondait aux besoins du temps[7]. Cependant le nombre des ordonnances légales s'accroissait sans cesse, et aucune décision officielle ne pouvait arrêter ce mouvement; mais comme la loi était définitivement fermée, ces ordonnances nouvelles devinrent peu à peu « loi orale[8]. »

6. L'histoire du bannissement du petit-fils d'Eliaschib, qui avait épousé une fille de Sanballat, le Samaritain, montre que tous les membres de la communauté juive n'approuvaient pas les mesures sévères prescrivant l'éloignement des païens ni la manière dont Esdras et Néhémie s'efforçaient de réaliser l'idée « du peuple saint de l'Eternel. » C'est le gendre de Sanballat, nommé Manassé, d'après Josèphe, qui aurait élevé le temple de Garizim (remarq. 5). Une opposition plus relevée, plus spirituelle, peut cependant s'être manifestée, dont les livres de *Ruth* et de *Jonas*, rédigés à cette époque au dire de certains critiques, seraient les témoins.

7. Malgré la résistance, Esdras atteignit son but; c'est qu'il était une personnalité puissante, qu'il s'appuyait sur Néhémie dont les idées concordaient avec les siennes, et surtout qu'il était le porte-parole de son temps. La nation juive s'était changée en une communauté laquelle avait un besoin pressant d'une parole de Dieu écrite, car la thora orale commençait à tarir, et le témoignage de la prophétie devenait plus faible et plus rare (nous reviendrons là-dessus). L'impression générale était qu'une période importante avait atteint son terme; c'est pourquoi dans un but pratique on se mettait à rassembler, à remanier les trésors spirituels du passé, en vue du présent et de l'avenir. Ce sentiment que nous avons déjà constaté pendant l'exil, se fortifia encore après le retour de Babylonie. C'est parce qu'Esdras était un *exposant* des besoins de son temps qu'il vainquit.

8. Nous avons vu déjà que la canonisation par Esdras n'arrêta pas immédiatement le courant des ordonnances légales (remarq. 4). Il était cependant dans la nature des choses de considérer peu à peu l'Ecriture comme fermée, et d'interdire toute introduction de commandements nouveaux dans la loi. Mais si des ordonnances nouvelles étaient exigées par les besoins, il fallait leur trouver une place; c'est ainsi que les prescriptions les plus récentes sur l'âge des lévites entrant au service furent admises dans le livre des Chroniques. Voici de quoi il s'agit. L'âge fixé à trente ans (Nomb. IV, 35) est ramené plus tard à vingt-cinq (Nomb. VIII, 23-26) afin de satisfaire aux besoins, toujours plus grands. Plus tard encore, on voulut descendre à vingt ans, mais on ne pouvait plus introduire ce règlement dans la Thora; le Chroniqueur l'accepta dans son œuvre (vers 250 av. J.-C.), 1 Chron. XXIII, 24-27, et pour le justifier le rapporta à David.

Il n'en fut pas ainsi de tous les commandements nouveaux. Il est dans la nature de tout système de loi de s'étendre sans cesse; partout se présentent de nouveaux cas qu'il faut résoudre, de nouvelles questions auxquelles il faut répondre. En fait, la loi d'Esdras, quoiqu'elle eût prévu des cas nombreux, laissait çà et là dans l'embarras le Juif scrupuleux jusqu'à la manie. C'est ainsi qu'on courait le danger de transgresser involontairement la loi; il fallait la garantir contre ce danger; c'est ce que les savants juifs appellent « faire une haie; » ils parlent d'un סְיָג autour de la loi (*Abôth*, I, 1). Ces ordonnances nouvelles et plus précises furent enseignées dans la synagogue, et, pour les distinguer de la Thora écrite, furent appelées la loi orale תּוֹרָה שֶׁבְּעַל פֶּה. Cette loi orale est ainsi tout autre chose que la Thora orale en usage avant l'exil; celle-ci servit de fondement à la loi écrite d'Esdras, tandis que la loi orale devait la protéger. Elle est nommée Halacha הֲלָכָה, mot souvent expliqué par « ce qui est d'un usage courant, » donc relatif au droit coutumier; ainsi Schürer, o. c., II, p. 270. Une explication meilleure est celle de Strack (*R. E.*² d'Herzog, art. *Thalmud*). Il dit que הלכה désigne proprement l'action d'aller, de marcher, et au figuré la conduite réglée par la loi (ainsi ὁδός, Act. IX, 2; XIX, 9, 23; XXIV, 22 = la religion chrétienne) et la loi qui règle la conduite.

Quoique cette loi orale contînt des commandements nouveaux et modifiât des ordonnances existantes, elle ne voulait pas être autre chose qu'un élargissement de la loi écrite et une protection

contre les transgressions que celle-ci pouvait subir. On ne la considérait pas comme nouvelle, mais on la rapportait à Moïse, comme la loi écrite (*Pirkè Abôth*, I, 1, édit. STRACK, Leipzig, 1882, p. 7 et 8 et *Pea*, II, 6; *Edujoth*, VIII, 7 et *Jadaïm*, IV, 3). Elle avait été donnée par Moïse à Josué, par celui-ci aux anciens, par ces derniers aux prophètes, par le moyen desquels elle était parvenue aux hommes de la Grande Synagogue. Cependant cette παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων (Mat. XV, 2; Luc VII, 3) ne se forma qu'après Esdras; elle avait pour but d'entourer la loi d'une « haie » et devint le lit où devait couler le fleuve sans cesse en mouvement des dispositions légales.

SOCIÉTÉ VAUDOISE DE THÉOLOGIE

Rapport sur l'exercice de 1899-1901

PAR

A. FORNEROD

président sortant de charge[1].

Messieurs et chers collègues,

La vie consciente de l'esprit donne l'illusion de se suffire à elle-même, alors qu'elle plonge ses racines dans notre organisme physique. Voilà ce que nous disent les psychologues modernes. Notre société semble leur donner raison. Toute absorbée par son but, qui est de provoquer entre ses membres l'étude scientifique du fait du salut révélé dans les Ecritures, elle se préoccupe fort peu des conditions organiques de son existence. Aussi, les questions d'ordre administratif ne prennent qu'une minime place dans nos séances, elles sont reléguées à l'arrière plan. C'est là un signe de santé. C'est pendant la maladie que le corps fait sentir qu'il est le suppôt de la vie consciente. Nous ne nous plaindrons pas de n'avoir à vous relater que de menus faits, au point de vue de l'organisation de notre Société.

Votre Comité ne s'est réuni qu'une fois pour se constituer sur les bases suivantes : Président : M. Fornerod, pasteur ; vice-président : M. Jaques, pasteur ; caissier : M. Emery, professeur ; Secrétaires : MM. les pasteurs Schnetzler et Goumaz.

[1] Lu à la séance du 1er juillet 1901.

Sur la proposition de votre caissier, vous avez décidé de payer dix francs par séance la location de notre salle ; cent francs par an était le taux des précédentes années. De ce fait, une économie a été réalisée. Notre cotisation annuelle a, en outre, été abaissée d'un franc depuis 1901, nous devons débourser deux francs au lieu de trois. Voilà pour ce qui concerne nos finances.

La tradition constante de ces dernières années veut que nous ayons huit séances par an : septembre, novembre, décembre, janvier, février, mars, avril, juin. Notre séance d'été, avec les années, s'est transformée en séance d'automne, c'est celle du mois de septembre. Le mois de mai ne comporte pas de séance, nous laissons la place libre à la Société pastorale. En nos temps où les associations pullulent et se font nécessairement concurrence, les associations sœurs doivent s'entendre, les membres qui appartiennent aux deux sociétés sont nombreux.Une seule infraction à ces traditions a été commise. La séance de mars 1901 a été supprimée. Le travail promis a manqué au dernier moment. Les cartes de convocation étaient prêtes à être lancées. Impossible de trouver sur-le-champ un nouveau rapporteur. Nous avons donc eu 15 séances. Elles ont été fréquentées en moyenne par 20 personnes, 20 et $^{10}/_{14}$ pour être exact. Les variations ont été de 10, séance du 29 janvier 1900, à 31, séance du 29 avril 1901.

Nous avons eu le plaisir d'entendre deux théologiens des cantons voisins. M. le professeur L. Gautier tient, et nous lui en sommes reconnaissants, à rester membre actif de notre société. Aussi, pour que ce titre ne soit pas illusoire, est-il venu de Genève nous entretenir pendant une séance. M. le pasteur Ecklin de Neuchâtel, par deux fois, s'est déplacé pour nous exposer les idées qui lui tiennent tant à cœur. Ces communications de théologiens romands favorisent nos rapports de bon voisinage. Pourquoi ne deviendraient-elles pas plus fréquentes ? Sans fonder un nouveau colloque romand pour la théologie (ce n'est pas d'institutions nouvelles que nous avons besoin !), n'est-ce pas là un moyen tout pra-

tique de favoriser ce rapprochement tant désiré entre protestants de la Suisse romande?

La liste des membres de notre Société qui est adjointe au dernier rapport de 1899 comporte 75 membres actifs et 2 membres honoraires. Au cours de nos deux années, nous comptons deux démissions, toutes deux motivées par une surabondance d'occupations. Nous regrettons de perdre en MM. les pasteurs Miéville, à Vevey, et Secrétan à Etoy, des membres de notre confrérie. La mort nous a enlevé un membre honoraire et un membre actif. Ce qui fait une diminution de quatre. Nous avons eu, par contre, le bonheur de faire 11 nouvelles recrues en la personne de MM. les pasteurs Hofer, Métraux, Eug. Bridel, Butticaz, H. Gagnebin, Gust. de Perrot, Em. Curchod, Louis Barblan, Perriraz, Paul Béranger et Dessemontet. A l'heure actuelle, nous comptons 83 membres actifs et un membre honoraire. Au point de vue numérique, notre Société marche bien.

Les personnes, en tant que numéros, participent au corps de notre Société, en tant qu'individualités elles en constituent l'âme. Nous occuper d'elles, c'est déjà nous entretenir de la vie consciente de notre association.

Nous disions que la mort nous a enlevé deux membres, membres distingués de notre association.

M. le professeur Aimé-Louis Herminjard était un de nos honoraires. Ce titre lui avait été conféré comme un modeste témoignage de notre admiration à l'occasion de son jubilé du 7 novembre 1896. L'auteur de la *Correspondance des réformateurs dans les pays de langue française* nous a grandement honorés en acceptant notre hommage. Nous étions heureux de le compter un peu parmi les nôtres, alors même qu'il n'a pas fréquenté nos séances et n'a pas été un de nos membres actifs. L'Eglise catholique, si autoritaire, si exclusive qu'elle soit en raison même de ses principes, admet pourtant en dehors de ses cadres l'existence de membres de son Eglise qui, s'ils ne le sont pas de fait, le sont du moins virtuellement. Notre Société, en portant le drapeau des études théologiques, ne peut-elle pas avec plus de raison reven-

diquer comme siens ceux qui font autorité en matière de sciences religieuses? L'honorariat a été le symbole de ce lien. Notre éminent honoraire nous a été enlevé sans avoir pu achever son œuvre magistrale.

M. le professeur Combe était un de nos précieux membres actifs. Sa régularité était exemplaire. Assister à nos séances était pour lui un devoir sacré. Le souvenir de sa présidence vous est encore présent. Vous vous rappelez la grande conscience et la profonde dignité qu'il a apportées à l'exercice de ses fonctions. Nos procès-verbaux nous rendent compte de trois travaux présentés par lui. Ce sont, en 1887, « La traduction des Evangiles d'H. Lasserre; » en 1894, « Quelques observations générales sur le grec du Nouveau Testament; » en 1896, « Les premières pages d'un dictionnaire grec du Nouveau Testament. » Ces titres vous renseignent déjà sur la nature d'esprit d'Ernest Combe. Il était avant tout un linguiste, un philologue. Nous avons été son élève, lorsqu'il est arrivé à l'Académie de Lausanne comme professeur d'exégèse du Nouveau Testament. Habitué que nous étions à la méthode si brillante de M. Chapuis, grâce à laquelle nous étions initiés à propos de telle ou telle péricope de nos Evangiles aux différents systèmes d'interprétation, nous avons été tout d'abord surpris. M. Combe apportait avec lui le texte même de la Sapience de Salomon, et il nous obligeait à faire une comparaison minutieuse, versets après versets, avec le texte de l'épître de Jacques. Cet examen philologique des textes est assez aride pour les étudiants. Et pourtant, nous avons finalement compris la méthode de notre professeur. Etudier les mots pour pénétrer le sens des phrases et arriver à se placer dans l'état d'esprit de l'auteur au moment même où il rédigeait son écrit, voilà ce que recherchait avant tout notre collègue. Il ne croyait pas devoir se préoccuper des interprétations des diverses écoles de théologie. N'est-ce pas là la méthode scientifique de l'exégèse? Cette méthode, Ernest Combe l'a pratiquée avec un esprit de probité remarquable. Pour élucider le sens d'un mot, il n'a pas craint un jour de faire un voyage à Paris. A côté du philologue, Ernest Combe

se distinguait par une culture littéraire qui le rendait soucieux de la forme et qui imprégnait ses allocutions, ses sermons, d'une teinte athénienne. Ses dons étaient rehaussés par sa personnalité : Très réservé, prudent, ne se donnant pas au premier venu, il dévoilait les trésors de son âme à ceux qui s'approchaient de lui. Un tact exquis, une délicatesse de cœur, une fidélité éprouvée, une grande fermeté de convictions, unie à un esprit large, ce sont là des qualités qui font qu'on ne se laisse pas oublier par ceux qui vous ont connu. Aussi ses amis sentent-ils la grande perte qu'ils ont faite quand, après de grandes souffrances vaillamment supportées, Ernest Combe a quitté cette terre pour une patrie meilleure.

Les morts se remplacent, dit-on. Est-ce bien vrai ? Avec eux, n'est-ce pas déjà une partie de nous-mêmes qui s'en va? Mais la vie a ses exigences, elle nous pousse en avant, elle fait surgir des vocations, elle appelle de nouveaux venus sur le théâtre de ses différentes activités. Une société poursuit sa marche; alors que ses champions disparaissent les uns après les autres, elle en voit apparaître de nouveaux. Notre société a eu son cours régulier. En passant en revue les travaux présentés, nous chercherons à nous rendre compte de notre situation théologique. Où en sommes-nous ? Que faisons-nous ?

Bien que nous nous occupions avant tout de théologie, rien d'humain ne nous est étranger, aussi tout mouvement des esprits nous intéresse-t-il. C'est ce qu'a fort bien compris M. Logoz avec son « antichristianisme de Nietzsche » (27 février 1901). Avec son esprit analytique, le logicien qu'est M. Logoz, a su faire ressortir l'unité de l'œuvre du penseur allemand. Au milieu de tous les aphorismes revêtus d'une parure littéraire de Nietzsche, notre rapporteur a vu, dans la théorie du surhomme, tout simplement une apologie de l'égoïsme. Cette apologie de l'égoïsme reposerait-elle sur un arrière-fond métaphysique ? A cette question, M. Logoz a répondu non. L'œuvre de Nietzsche présente plutôt un état d'âme qu'un système.

Avec M. le professeur Paschoud, nous abordons la théologie sous un de ses aspects généraux « Le mythe et la légende, leur importance religieuse » (27 novembre 1899); le travail a paru dans la *Revue de théologie et de philosophie*, janvier 1900. L'auteur a eu de nobles envolées pour défendre un de ses axiomes favoris, « la légende vaut mieux que l'histoire. » Que le mythe et la légende soient les porteurs des aspirations d'une peuplade, nul ne le conteste plus. Qu'il y ait des mythes et des légendes dans la Bible, cette affirmation n'a pas rencontré parmi nous de contradicteurs. Seulement, la nécessité de retrouver comme base le terrain solide de l'histoire a été fortement accentuée par la discussion. Et tandis que la reconnaissance des mythes dans l'Ancien Testament est facilement acceptée, cette reconnaissance l'est beaucoup moins en ce qui concerne le Nouveau Testament. Partant du caractère unique de la personnalité de Jésus-Christ, nous aurons de la peine, nous a dit M. le professeur Bridel, à appliquer le critère qui veut éliminer de l'histoire ce qui est extraordinaire. Jusqu'où s'étend l'extraordinaire autour du Christ ?

L'Ancien Testament a été en honneur parmi nous, nous comptons quatre travaux. Ils nous ont fait voir que la méthode de la critique scientifique appliquée à l'Ancien Testament est définitivement acclimatée chez nous.

Ainsi, avec l'étude des sources, telles que la critique avec ses variantes les reconstruit, un schema nouveau pour l'histoire d'Israël apparaît. Pour les profanes, ce sont des terres inconnues. L'histoire scientifique d'Israël va-t-elle devenir la propriété exclusive de ceux qui se retrouvent au milieu des différentes couches de législations, de narrations historiques ? L'ésotérisme est toujours funeste. L'abîme se creuse toujours plus entre les idées courantes traditionnelles et les données consacrées par la science critique. A chacun de faire un effort pour le combler.

La découverte des différentes législations dans l'Ancien Testament a mis en saillie l'œuvre des prophètes. Ces hommes de Dieu apparaissaient comme les fondateurs de la religion

monothéiste. Tout ce qui les avait précédés, semblait être de nulle valeur. Une réaction se produit à l'heure actuelle. La grande œuvre prophétique demeure, mais on reconnaît de plus en plus qu'elle a eu des précurseurs historiques, qu'elle a été préparée. L'importance de la personnalité de Moïse à cet égard est prise en sérieuse considération.

Ces impressions se sont dégagées des discussions soulevées par les quatre travaux signalés. Deux ont été présentés par un grand travailleur, M. Trabaud. Pour préparer les avenues de sa thèse de doctorat, le pasteur de Longirod s'est préoccupé des rapports de l'Ancien et du Nouveau Testament, et nous a donné les résultats de ses recherches : « Le développement historique de la loi mosaïque » (26 mars 1900). « Le rôle de la loi dans le judaïsme postérieur et l'attitude de Jésus en face de la loi » (28 juin 1901). L'auteur nous a ainsi permis de faire un bon résumé de la théologie biblique de l'Ancien Testament.

M. le professeur L. Gautier nous a donné une causerie charmante sur « quelques questions concernant la religion d'Israël avant l'exil » (25 juin 1900). Sa connaissance personnelle de l'Orient, son sens historique très fin, sa parole si vivante ont donné un grand attrait à sa communication. Avec les Récabites, il a soulevé le voile sur l'existence du conflit entre les traditions religieuses des Israélites nomades et celles des Cananéens, que les Israélites adoptèrent en s'installant en Palestine. Pour les Récabites, Baal est un Dieu d'agriculteurs, Jahvé est un Dieu des bédouins.

M. le professeur Barrelet a abordé, lui aussi, un sujet spécial. Il nous a entretenus le 29 avril 1901 « des travaux récents sur le Serviteur de l'Eternel » du second Esaïe. L'auteur part de l'opinion de Delitzsch qui comparait la notion du Serviteur de l'Eternel à une pyramide dont la base est Israël, le milieu l'élite du peuple, le sommet la personne du Rédempteur.... De là, avec une grande clarté, l'auteur nous a fait passer par la théorie de Duhm qui voit dans le chapitre 53 un poème qui, écrit en marge, a passé abusivement dans le texte du second Esaïe. L'unité de l'ouvrage sort

pourtant victorieuse. Seulement, deux courants d'interprétation se dessinent. Tandis que Sellin fait de l'Ebed Jahvé un individu, et reconnaît en lui d'abord Zorobabel, puis Jehojakin, Budde voit tout simplement dans l'Ebed Jahvé, Israël. Etant donné le tempérament oriental, avec sa puissance de personnification, cette explication collective est la plus forte. M. Barrelet, entre ces deux courants, s'en tient à l'opinion de Delitzsch.

Si l'Ancien Testament a reçu nos faveurs, le Nouveau semble un peu délaissé ; il n'a provoqué qu'un seul travail, celui de M. le pasteur Linder : « Béthesda » (29 janvier 1900). Avec une grande persévérance, M. Linder poursuit la défense de son explication particulière du quatrième Evangile. Vous le savez, notre auteur a découvert deux couches dans ce livre. Sa pierre de touche est la présence ou l'absence de l'article devant les noms propres. La source A (avec article) se rapproche des synoptiques ; la source S (sans article) contient les éléments mystiques et même gnostiques. M. Linder a cherché à faire l'application de sa méthode au chapitre 5. Avec cette division des sources, il est partisan de l'interprétation allégorique pour l'explication du récit de la guérison d'un malade à la piscine de Béthesda. Les cinq portiques ne sont pas autre chose que les cinq livres de la loi et le mot Béthesda, Beth-e-sda, maison des cinq districs, des cinq parcelles, nous ramenerait aux cinq portiques. L'impuissance de la loi mosaïque, voilà quelle serait la leçon cachée dans le récit. Tout en admirant les connaissances philologiques de M. Linder, la plupart de ses auditeurs trouvent pourtant son critère littéraire insuffisant. Quant à l'objection faite contre le système allégorique qui fait des écrits des énigmes, M. Linder répond avec beaucoup d'à-propos : « Si le quatrième évangile a vu le jour parmi les Alexandrins, l'allégorie y fleurissait, » donc il est naturel de la rencontrer dans cet ouvrage.

La théologie historique a fait surgir deux contributions qui reflètent nos préoccupations actuelles. L'histoire des dogmes est la discipline favorite de notre époque. Assister à

la naissance, à l'épanouissement, à la pétrification des dogmes de l'Eglise est un spectacle fait pour plaire à notre esprit moderne, imprégné d'évolutionnisme. Quoi d'étonnant qu'un jeune lévite, au sortir de l'auditoire, ait éprouvé le désir de rechercher les origines de l'histoire des dogmes. Avec son travail « Rationalisme et histoire » (26 février 1900) M. le pasteur Chavan nous a fait, avec une grande clarté, une exposition des antécédents de l'histoire des dogmes. M. le professeur Dandiran en a tiré la conclusion quand il a dit : « Le rationalisme est essentiellement révolutionnaire, négatif. » Au fond, après les controverses dogmatiques, on ne voulait plus du dogme. Bien avant Kant, on avait exclu l'élément dogmatique. Le rationalisme a été impuissant pour concevoir une histoire des dogmes. La véritable genèse se trouve dans le grand mouvement historique et philosophique du dix-neuvième siècle. Le rationalisme a rendu possible la naissance de cette branche théologique.

La seconde contribution historique est celle de M. Dandiran : « Un mot d'histoire à propos de Kant et de Swedenborg » (17 décembre 1900). M. le pasteur Byse, qui cherche à acclimater chez nous les vues de ce « grand inconnu, » avait, à propos d'une discussion, englobé Kant parmi les partisans des vues de Swedenborg sur le monde des esprits. Le disciple et admirateur de Kant en M. Dandiran avait bondi à l'ouïe d'une telle prétention. Pour justifier le philosophe de Königsberg de toute connivence avec l'homme aux visions, M. Dandiran nous a fait un exposé magistral du système de Kant, tel qu'il ressort à ses yeux de la critique de la raison pure, de la critique de la raison pratique, et de la religion dans les limites de la raison. La *Weltanschauung* de Kant est en complète opposition à celle de Swedenborg. Mais M. Byse ne s'appuyait pas sur les grandes œuvres de Kant, seulement sur un petit opuscule datant de quinze ans avant la publication de la critique de la raison pure. Tout philosophe qu'on soit, on peut renier ses anciens dieux. Montrer qu'il n'en est rien pour Kant, que les citations avancées par M. Byse appartiennent à un écrit satirique où perce déjà le

dédain de Kant pour toute métaphysique, c'est ce que M. Dandiron se proposait de nous montrer dans la seconde partie de son travail, qui n'a pas encore vu le jour.

Les sujets systématiques sont encore les préférés, ils prêtent naturellement à la discussion. Nous en comptons cinq. Comme ils n'ont pas de rapport les uns avec les autres, prenons-les dans l'ordre de leur publication.

M. le professeur Emery a fourni le plat spirituel substantiel de notre séance d'automne (25 septembre 1899) à Chernex, une étude sur « Le devoir. » Nous ne reproduirons pas cette analyse si détaillée, si incisive. En choisissant ce thème, l'auteur savait que, sur ce terrain-là, l'entente existait entre les représentants de nos diverses tendances théologiques. Le devoir, c'est là le roc sur lequel tous les chrétiens spiritualistes peuvent se donner la main sans crainte d'aucun malentendu. Le ton du travail était donc des plus iréniques. Grâce à la présence de M. le pasteur Wagner de Paris, la discussion a été nourrie et des plus intéressantes. Elle s'est portée particulièrement sur le fait que la morale se présente sous forme de cas particuliers à résoudre, et sur les conflits de devoirs.

Le 18 décembre 1899, M. le pasteur Logoz nous présentait son étude sur le dogme de la prédestination. Elle a paru dans la *Revue de théologie et de philosophie* de mars 1900. C'est une vieille question qui intriguera toujours les chrétiens, pourquoi ? parce que ce dogme plonge ses racines dans la vie chrétienne elle-même, comme M. Logoz l'affirme énergiquement pour l'apôtre Paul : « Si maintenant j'analyse le contenu de la prédestination simple, je ne tarde pas à découvrir qu'elle repose précisément, non sur une spéculation de l'esprit, encore moins sur une révélation objective, mais sur une double expérience, celle d'une conversion opérée à une époque précise sous l'influence de la grâce avec une puissance irrésistible, et celle de l'action permanente de Dieu dans l'âme du croyant. » — « Seulement, ajoute l'auteur, autant la conviction de la prédestination au salut est un postulat de la foi et de la conscience chrétienne et, par

suite, d'essence strictement religieuse, autant la pensée de la prédestination d'autrui à la damnation est une superfétation d'origine étrangère, d'essence philosophique. » Ce sont là les deux notes fondamentales de ce travail. La discussion a porté sur la question de savoir si la prédestination se trouve dans l'Ancien Testament et dans les Evangiles. M. Logoz dit non. M. Emery dit oui. En outre, comment les chapitres 9, 10 et 11 des Romains doivent-ils être envisagés ? La diversité des interprétations demeure.

Le 30 avril 1900, M. le pasteur Robert Favre, de Sainte-Croix, nous a donné un résumé des idées du professeur Hermann de Marbourg sur le Christ historique. (Voir *Revue de théologie et de philosophie*, septembre et novembre 1900.) Ce jeune théologien a soulevé le problème le plus actuel de la théologie. Avec l'école ritschlienne, Hermann part de la personnalité historique de Jésus-Christ comme base de la foi chrétienne. « La personnalité concrète de Jésus de Nazareth : tel est aux yeux de Ritschl le fondement et la norme de la foi chrétienne. » Cette école est donc en opposition avec les idéalistes comme Lessing, Fichte, pour qui les idées suffisent, et qui sont disposés à soutenir la vérité de l'Evangile, tout en affectant une indépendance complète à l'égard de sa forme historique. Mais si la foi chrétienne dépend de la personnalité historique de Jésus-Christ, est-elle également dépendante de toutes les traditions rapportées dans le Nouveau Testament sur Jésus-Christ ? C'est là le nœud de la question. Hermann reconnaît pleinement que, quelque confiance qu'on puisse accorder aux auteurs du Nouveau Testament, la critique conserve toujours ses droits ; nous ne pouvons avoir sur les faits extérieurs de la vie de Jésus que des probabilités, non des certitudes. Dès lors, où trouver une base solide pour la foi ? Dans le Christ historique, envisagé non point dans sa vie extérieure, mais dans sa vie intime, intérieure, telle qu'elle se manifeste directement à l'âme de tous ceux qui s'approchent sincèrement de lui. Nous pouvons faire l'expérience de sa vie intime.

Le 24 septembre 1900, à notre séance d'automne à Chernex

sur Montreux, par une belle journée, nous avons eu la joie de revoir au milieu de nous un de nos vaillants champions, M. le professeur Chapuis. Sa santé s'est heureusement améliorée. Il nous a donné un travail, fruit de ses méditations solitaires, provoquées par le souvenir du 15 avril 1799, jour où Frédéric Schleiermacher terminait ses discours sur la religion. L'œuvre de M. Chapuis « Religion, christianisme, théologie » a commencé à paraître dans la *Revue de théologie et de philosophie*, mars 1901. Ce que le théologien de Chexbres recherche, c'est l'élément essentiel de la religion, celui sans lequel aucune religion ne peut subsister. Et avec Schleiermacher, il le trouve dans le sentiment de notre dépendance absolue, c'est-à-dire dans la piété. Prendre, comme M. Buisson, les caractères principaux de la religion dans le dogme et le miracle, c'est prendre des facteurs secondaires de la vie religieuse pour l'élément essentiel. Le dogme n'est pas spécifique à la religion, et le miracle ne lui est pas essentiel. Non ; Vinet a dit que l'Evangile était une vie au-dedans de nous, c'est la religion de l'esprit, c'est un agent de vie sociale, la vie spirituelle à son plus haut degré. Aussi le critère de nos jugements doit-il être la vie religieuse elle-même. Si la piété, c'est-à-dire le sentiment de notre dépendance absolue, constitue « das Wesen der Religion, » peut-elle subsister à l'état pur, sans doctrine, sans culte ? peut-on prévoir le temps où la religion n'aura ni dogme, ni organisation ecclésiastique ? Ou bien ne s'agit-il que d'une subordination des éléments qui constituent la religion ? La piété, cet élément essentiel, donnera-t-elle toujours naissance à des dogmes, à des doctrines, à des cultes, à des organisations religieuses ? En tant que concrétisations de la piété, ces manifestations auraient toujours un caractère phénoménal, transitoire, variable. C'est là le problème soulevé par la discussion.

Le 26 novembre et le 17 décembre 1900, M. le pasteur Ecklin de Neuchâtel nous a apporté « Une révision de la doctrine de la rédemption. » L'auteur s'attendait à rencontrer des adversaires de son point de vue. Tout en accentuant

le rôle de la mort de Jésus-Christ dans l'œuvre de notre délivrance de la puissance du mal, il a attaqué vivement la doctrine traditionnelle de la substitution juridique comme contraire à la conscience chrétienne et aux Ecritures. M. Ecklin est un homme versé dans l'exégèse des passages scripturaires. Sa tentative de faire jaillir le caractère moral de l'œuvre de la Rédemption, le but d'amour poursuivi par Dieu lui-même pour délivrer sa créature, n'a rencontré que des approbations. La critique a porté sur une autre face du problème, M. Ecklin est un chaud partisan de l'autorité biblique. Aussi a-t-il présenté, conformément aux textes bibliques, la rédemption non point comme notre délivrance du mal, du péché simplement, mais du diable. Par la victoire de Christ, nous avons été rachetés de la puissance du diable. M. Ecklin croit impossible de construire une théodicée sans admettre l'existence personnelle du diable, attestée par les écrits bibliques. La divergence a alors éclaté entre les partisans de l'autorité biblique et ceux qui placent l'existence du diable au rang des questions de métaphysique et non d'expérience, seul domaine où nous soyons tenus de suivre Jésus-Christ.

Vous le voyez, les discussions n'ont pas manqué au sein de notre société. Il arrive chez nous ce qui se passe ailleurs; nous avons nos porte-paroles aimés qui souvent à eux seuls portent le poids de la discussion. C'est grâce à eux que nos séances sont vivantes et animées. Nous devons particulièrement nos remerciements à MM. les professeurs Bovon, Bridel, Dandiran, Emery, Paschoud. Par leurs observations, leurs réserves, que d'idées ils ont évoquées dans l'esprit de leurs auditeurs! Nous espérons les entendre souvent encore, tout en exprimant le vœu que leur exemple ait des imitateurs. Que de membres nous rendraient service en nous faisant part de leurs réflexions, en toute liberté.

Et cela est d'autant plus facile que notre société a le caractère d'une famille. Un esprit de respect de la personnalité d'autrui et de bienveillance fraternelle règne au milieu de

nous, et rend les rapports faciles. Puisse cet esprit demeurer longtemps à l'actif de notre société !

Et pourtant, alors même que notre société est, et reste, une école de libre discussion où les tendances théologiques les plus diverses peuvent librement s'exprimer, elle passe dans certains milieux pour être inféodée à un parti théologique déterminé. On dit : c'est le sanctuaire de la théologie nouvelle. En être membre, fréquenter ses séances, c'est presque être affilié à l'hérésie. Oui, les partisans de la théologie de la conscience émettent leurs idées librement au sein de notre société, mais leurs contradicteurs le peuvent tout aussi bien. Maintenir ce caractère de libre discussion doit être le devoir de tous les membres de notre société. Il s'agit d'étouffer ces malentendus qui, en s'accentuant, ne pourraient que nuire à la marche normale de notre société.

En quittant ma charge présidentielle, j'éprouve le besoin de vous remercier de la bienveillance que vous m'avez témoignée et de demander à Dieu de bénir notre société.

J'ai dit.

FAITS DIVERS

La Société de La Haye pour la défense de la religion chrétienne a publié son programme de 1901, qu'on peut obtenir gratuitement chez le secrétaire, M. le Dr K. P. Berlage, pasteur à Amsterdam.

Nous le résumons comme suit :

Les directeurs avaient reçu quatre mémoires sur la question des Espérances messianiques et douze sur l'Immortalité ; cinq en français, signés : Matth. V, 17 ; *Pour nous, nous nous conduisons*, etc. ; *car enfin qu'est-ce que l'homme?* 1 Cor. IV, 13 ; Act. XVII, 28.

Malheureusement aucun n'a été jugé digne d'être couronné.

QUESTIONS NOUVELLES :

I. Avant le 15 décembre 1902 : « Sur quels motifs s'appuie-t-on pour admettre que les Evangiles ne nous offrent pas une image fidèle de la prédication et de la vie de Jésus? Quelle influence cette admission doit-elle exercer sur les expressions dont se servent les prédicateurs et sur la manière dont on traite, dans l'enseignement religieux, les matières tirées du Nouveau Testament? »

II. Avant le 15 décembre 1903 : « Y a-t-il un principe de vie pratique propre au christianisme, dont l'existence soit démontrable par son histoire? Si tel est le cas, en quoi consiste ce principe et possède-t-il une valeur durable? »

Les mémoires, *lisiblement* écrits en caractères latins, et rédigés en hollandais, en latin, en français ou en allemand ; non signés, mais marqués d'une devise et accompagnés d'un billet cacheté, portant la même devise et contenant le nom et l'adresse de l'auteur, devront parvenir, francs de port, avant les dates fixées, au secrétaire mentionné ci-dessus. Le prix est de 400 florins.

BULLETIN

THÉOLOGIE

Georg Finsler. — Chronique de Bernhard Wyss[1].

La Société zwinglienne (Zwingliverein) de Zurich, qui publie dès 1897, sous le titre de *Zwingliana*, des contributions à l'histoire de Zwingli et de la Réformation, spécialement dans la Suisse allemande, inaugure avec le volume que voici une nouvelle série de publications intitulée *Sources de l'histoire de la Réformation en Suisse*. Elle paraîtra sous la même direction, celle de l'infatigable Dr E. Egli, professeur à l'université de Zurich, que nous n'avons plus à faire connaître à nos lecteurs.

A côté des documents officiels de l'époque, et de la correspondance des réformateurs, une des sources les plus importantes de l'histoire du mouvement religieux du XVIe siècle sont, sans contredit, les mémoires ou chroniques des contemporains, dont bon nombre sont encore inédits ou n'ont été publiés jusqu'ici que d'une manière insuffisante. Tel est le cas de la *Chronique de Bernhard Wyss* qui fait le sujet de la présente publication. L'édition qu'en a donnée en 1749 J. Conrad Füsslin dans ses « Beiträge zur Erläuterung der Kirchen-Reformationsgeschichten des Schweizerlandes » est tout à fait défectueuse. Il convenait d'en publier une reproduction complète et exacte d'après le manuscrit original, de 48 pages in-folio, qui est déposé à la Bibliothèque de la ville de Zurich. M. George Finsler, maître de religion

[1] *Quellen zur schweizerischen Reformationsgeschichte*, herausgegeben vom Zwingliverein in Zürich unter Leitung von Prof. Dr Emil Egli. — I. *Die Chronik des Bernhard Wyss, herausgegeben von Georg Finsler*. — Basel 1901, Basler Buch- und Antiquariatshandlung, vormals Adolf Geering. — XXV et 167 pages. — Prix : 6 francs.

au gymnase de Bâle, l'auteur d'une excellente bibliographie zwinglienne et le co-éditeur (avec M. Egli) des futures « œuvres complètes » du réformateur de Zurich, s'est acquitté de ce soin de façon à répondre à toutes les exigences scientifiques modernes.

Ce qui fait la valeur de cette chronique, consultée déjà par H. Bullinger, c'est qu'elle est l'œuvre d'un témoin oculaire : il raconte *das er vom 1519 jahr selbs erfahren und gsähen.* Mais l'intérêt en est rehaussé à bien des égards par le fait que l'auteur de ces notes historiques, consignées au fur et à mesure, n'était ni théologien ni politicien.

Bernhard Wyss, originaire de Ravensbourg dans le Wurtemberg, boulanger de son état, avait acquis en 1497, à l'âge de 34 ans environ, la bourgeoisie de Bade en Argovie et s'était établi ensuite à Zurich. Les expéditions militaires de l'époque lui fournirent plus d'une occasion de prouver son attachement à sa nouvelle patrie. Ce fut sa participation à la campagne des Confédérés contre Dijon en 1513 qui lui valut la bourgeoisie de Zurich. A ce moment là il avait déjà changé de profession civile. Le titre qu'il aime à se donner, celui de *modiste*, signifie, selon la terminologie d'alors, qu'il était devenu maître de calligraphie, de comptabilité, voire même de chant. Il était sans culture classique, mais avait un goût prononcé pour l'histoire, comme le prouve, outre son journal, une compilation qu'il avait faite, d'après différentes chroniques, des principaux événements arrivés depuis les temps de Rodolphe de Habsbourg. Dès ses débuts à Zurich, Zwingli paraît lui avoir inspiré une vive sympathie. Il ne tarda pas à devenir un partisan fervent de la réforme, sans donner dans les excès auxquels se laissèrent entraîner certains de ses adeptes de la première heure. Wyss suivait d'un œil attentif tout ce qui se passait dans la république et dans l'église et fixait par l'écriture, avec bonhomie, dans un langage un peu fruste, mais en marquant avec soin les dates, les faits intéressants dont il avait été témoin ou qui étaient arrivés à sa connaissance. Auditeur assidu des sermons de « Maître Ulrich, » il ne manquait pas de noter le jour où le « cher prédicant » abordait l'explication d'un nouveau livre biblique, et le nombre de semaines qu'il avait employé à en faire le tour. Parfois il lui arrive de signaler telle application frappante et courageuse que le prédicateur avait faite de son texte aux événements du temps. Sa fidélité à la cause de la réforme et envers la personne de Zwingli ne se démentit pas

quand il fallut en venir aux armes. Presque septuagénaire, il n'hésita pas à se ranger sous la bannière bleue et blanche pour marcher contre les cinq cantons. Bernhard Wyss fut du nombre des Zurichois qui scellèrent leurs convictions religieuses de leur sang dans la fatale journée du 11 octobre 1531. Malheureusement sa chronique ne nous est pas parvenue en entier. Les derniers feuillets s'en sont perdus. Elle s'arrête brusquement aux premiers mots d'un récit relatif à la diète de Bade d'octobre 1530.

Il ne faut pas s'attendre à rencontrer dans ces pages beaucoup de faits nouveaux. Elles n'en ont pas moins de prix et assignent à leur auteur l'une des premières places parmi les chroniqueurs suisses de son temps. L'éditeur a eu l'occasion, en contrôlant ses données au moyen des documents officiels, d'en constater la remarquable exactitude. « Lorsque, dit-il (page XII), Bullinger et Wyss sont en désaccord sur une date, un nom, etc., il se trouve, à très peu d'exceptions près, que Wyss était le mieux informé des deux. » De sorte que sur plus d'un point il pourra servir à corriger les indications fournies, sur la foi de Bullinger, même par les plus récents et, d'ailleurs, très distingués biographes du réformateur zuricois. Mais ce qui rend surtout la lecture de cette chronique attachante et instructive, c'est le jour qu'elle répand sur la manière dont les hommes et les choses de ce temps mémorable se reflétaient dans l'âme d'un humble bourgeois, d'un laïque pieux et intelligent de la cité de la Limmat.

Essayons, par deux ou trois citations, de donner un aperçu de son esprit et de son langage. Ce n'est pas chose facile, à la vérité, que de rendre en français moderne cet allemand provincial du XVIe siècle, riche en mots et en tournures tombés en désuétude et d'une syntaxe qui est loin d'être irréprochable ; car il faut bien le reconnaître, le style de ce boulanger calligraphe n'était pas tout à fait à la hauteur de son écriture, très soignée et d'une lecture facile, au dire de son éditeur.

Voici d'abord le portrait qu'il trace du réformateur dès la première page de son récit :

« Donc, l'an 1519, au nouvel an, le jour même où l'on commençait à compter cette année-là, surgit maître Huldrich Zwingli, le prêtre, né au Wildenhus dans le comté de Toggenbourg, lequel l'année d'avant était curé à Einsiedeln, et ensuite, sans qu'il l'eût demandé, avait été nommé curé par le libre choix des chanoines du grand-moûtier de Zurich. C'est ce jour de l'an qu'il fît son

premier sermon sur la généalogie de Jésus-Christ ; car il choisit, pour commencer, l'évangéliste Matthieu et il expliquait l'évangile d'une façon délicieuse, en passant par les patriarches et les prophètes, comme, de l'aveu de chacun, on ne l'avait jamais entendu faire auparavant. C'était un homme très savant dans les langues grecque et latine, et qui parlait un excellent allemand, bien conçu et bien ordonné ; lequel, plus tard, étant à Zurich, se rendit aussi maître de la langue hébraïque grâce à Jacob Ceporinus, natif de Wyssendangen[1]. Il était donc bien instruit en ces quatre langues. Je n'ai pas non plus entendu dire que personne fût plus expert dans l'art de la musique, c'est-à-dire dans le chant et dans le jeu de tous les instruments tels que luth, harpe, viole, rebec, fifre, flûte, — il en joue aussi bien que quelque confédéré que ce soit, — tels encore que trompette marine, tympanon, cornet, cor de chasse et autres inventions semblables ; — personne qui, voyant un de ces instruments, sût comme lui s'en servir dès qu'il l'avait pris en main, et qui, pardessus le marché, fût aussi savant qu'il vient d'être dit.

« Item, il mangeait et buvait avec tous ceux qui l'invitaient sans mépriser personne. Il était compâtissant pour les pauvres gens et toujours, dans la joie et dans l'adversité, d'un cœur content et viril, ne se laissant effrayer par aucun mal, mais toujours courageux en son âme et vaillant en paroles. Il ne disait jamais rien dont il ne pût démontrer la justesse par la parole de Dieu de l'Ancien et du Nouveau Testament... Quand il était en chaire, il ne faisait pas acception de personnes, que ce fût pape, empereur, roi, duc, prince ou seigneur ; il ne ménageait pas davantage les Confédérés, contre les pensions desquels il parlait si virilement ; ce qui lui a valu de tous côtés de grandes inimitiés. Mais son assurance et sa tranquillité étaient en Dieu seul. C'est pourquoi il exhortait aussi toute la ville de Zurich à mettre en Dieu seul toute sa confiance. Aussi Dieu accomplit-il par lui, dans l'espace de sept ans et demi, des choses grandes et merveilleuses, comme vous l'apprendrez par la suite. »

Ecoutons encore comment notre chroniqueur raconte le mariage du premier curé suisse qui ait osé convoler en justes noces.

[1] Il y a là une légère inexactitude : *Ceporinus* était le nom savant de Jacob Wiesendanger, natif de Dynhard au canton de Zurich. Disciple du fameux Reuchlin, il fut appelé à Zurich en 1525 pour y enseigner le grec et l'hébreu, mais y mourut déjà avant la fin de l'année.

« L'an 1523, le mardi avant le mois de mai, 28 avril, maître Wilhelm Röubli se rendit publiquement à l'église de Wyttikon avec une jeune fille, nommée Adelheid Leeman, de Hirslanden, en présence de la mère de l'épouse, de ses frères, de ses amis et de 51 personnes. Alors maître Jacob, de Schwerzenbach, prononça un excellent sermon, exhortant tous les assistants à louer Dieu de ce que, d'accord avec ce qui se trouve dans la divine Ecriture, il leur était donné de voir le premier prêtre d'entre eux résolu à contracter mariage, ce dont ils avaient été empêchés depuis bien des centaines d'années par les papes et les évêques ; et maintenant celui-ci était le premier dans la Confédération à faire une si louable démarche. Il serait trop long de décrire combien l'épouse faisait plaisir à voir dans ses atours et sa parure virginale, et comment on dîna dans un joli verger, tous les arbres étant en fleurs, et la collation qu'on offrit ensuite, à laquelle assistèrent 20 personnes venues de la ville. Moi aussi, Bernhard Wyss, ainsi que Heinrich Uttinger nous fûmes de ce dîner et de cette collation, y étant allés pour la curiosité du fait[1]. »

L'extrait suivant nous transporte au camp des Zuricois lors de la première guerre de Cappel (juin 1529). C'était à l'époque où les deux armées se trouvaient en présence, attendant le résultat des efforts tentés au dernier moment par des médiateurs pour empêcher une effusion de sang entre Confédérés des deux confessions.

[1] *Röubli*, un des enfants terribles de la Réforme naissante, était comme Wyss d'origine souabe. Curé de Saint-Alban à Bâle, il avait été obligé l'année précédente de quitter cette ville à cause de ses irrévérences à l'endroit des traditions catholiques. A Zurich, où il se retira d'abord, ses sermons étaient goûtés du public ; il réussit à se faire nommer pasteur à Wytikon, mais n'y resta pas longtemps. Ses tendances radicales ne tardèrent pas à l'entraîner à l'anabaptisme et à le faire bannir du pays. Son mariage, qui eut un grand retentissement, fut suivi de celui d'un grand nombre d'ecclésiastiques zuricois, que Wyss énumère tout au long pour les années 1523 à 1526. On retrouve dans cette liste les noms du prédicant de Schwerzenbach qui avait béni le mariage de son collègue de Wytikon, et de Heinrich Uttinger qui en fut un des témoins. Le premier, *Jacob Kaiser*, dit Schlosser, natif d'Utznach, est connu par le martyre que lui firent subir ceux de Schwyz au mois de mai 1529. Condamné à être brûlé, « il est mort en chrétien, dit notre chroniqueur, et il a grandement béni Dieu de ce qu'il l'appelait à être martyrisé pour sa divine Parole, et a fidèlement intercédé pour ses bourreaux. » Quant à *H. Uttinger*, chanoine au Grossmünster, protonotaire et comte palatin, il avait été de ceux qui s'employèrent le plus activement à faire nommer Zwingli curé de la dite église. Lors de la dispute sur les images et sur la messe (oct. 1523) il se rangea résolument du côté du réformateur. Il prit femme en 1525, devint le greffier du tribunal matrimonial récemment institué et mourut en 1536.

« Ç'a été pour nombre de gens merveille de voir l'ordre et la docilité qui, durant 17 jours entiers, se sont maintenus au milieu d'une si grande armée. Item, il n'y avait parmi eux pas une femme de mauvaise vie ; et si par aventure il en venait une, aussitôt on l'expédiait vertueusement. Item on prêchait tous les jours la divine Parole dans sa pureté et d'une façon intelligible par les soins de maître Ulrich Zwingli, de monsieur le commandeur de Kussnach, de maître Frantz Zinck, de monsieur l'abbé de Cappel et d'autres bons prédicants. Item on ne jurait pas. Item on n'entrait pas en discord les uns avec les autres. Item tout le monde était soumis au gouvernement. Item la troupe ne demandait qu'à marcher contre les partisans des pensions étrangères. Et on priait régulièrement avant et après les repas, et l'on ne jouait ni aux dés ni aux cartes, mais on chantait, sautait, s'exerçait à jeter ou à soulever la pierre et s'adonnait à d'autres divertissements semblables. »

Il y aurait bien d'autres traits intéressants, plus d'un mot pittoresque à relever, mais nous renvoyons au livre lui-même le lecteur familiarisé avec l'idiome helvétique du XVIe siècle et ne voulons pas tarder davantage à rendre à l'éditeur l'hommage qui lui est dû. M. Finsler n'a rien négligé pour rendre la lecture de l'original aussi agréable et facile que possible, en coupant le texte de nombreux alinéas, en simplifiant l'orthographe et introduisant une ponctuation rationnelle, en répétant les dates à la marge, en mettant en relief les noms propres, etc. Mais surtout il a rendu au lecteur de la chronique, non pas « un petit service, » comme il le dit trop modestement, mais un service signalé en accompagnant le texte d'un copieux commentaire historique et linguistique, suivi de deux index, l'un des noms de lieux, l'autre des noms de personnes.

Ce commentaire fait le plus grand honneur à l'érudition historique de son auteur. C'est une mine de renseignements les plus divers et puisés aux meilleures sources. Pas un personnage tant soit peu notable qui n'ait son *curriculum*, avec renvoi, le cas échéant, aux ouvrages ou monographies offrant de plus amples informations sur sa vie et ses œuvres. Aucun détail topographique, aucun usage des anciens temps qui ne trouve son explication. Aucun fait, brièvement relaté par le chroniqueur, qui ne soit contrôlé, confirmé, éclairé par des témoignages ou documents contemporains et, s'il le faut, mis en son vrai ou son plein jour

au moyen d'une esquisse de la situation historique du moment. La seule partie du commentaire qui laisse quelque chose à désirer, c'est la partie philologique. Dans la règle, les provincialismes et les archaïsmes y sont soigneusement traduits en langue littéraire moderne, mais ils ne le sont pas toujours. On devine sans trop de peine que *ald* équivaut à *oder*, mais plus d'un lecteur restera dans l'embarras devant des mots ou des tournures tels que *ürten* (p. 96), *schwalt* (p. 113), *das sumpt* (p. 128), *einfieren*, adjectif servant à qualifier la « tête orgueilleuse » que le docteur Luther faisait au colloque de Marbourg (p. 143). Mais ce sont là après tout des vétilles. Nous ne serions pas aussi exigeant, si le commentateur n'avait commencé par nous gâter par la richesse, la variété et la sûreté de ses informations.

L'œuvre de M. Finsler, dédiée à la mémoire de son maître, feu Rod. Stæhelin, le plus récent biographe de Zwingli, fait très bien augurer de la nouvelle série de publications entreprise par la vaillante phalange des historiens de la Réformation zwinglienne.

H. V.

REVUES

Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft

Troisième livraison 1900.

Bousset : Les testaments des douze patriarches. II. Composition et âge de l'écrit juif primitif. — *H. Achelis :* Un sépulcre gnostique dans la nécropole Kassia à Syracuse. — *Soltau :* De l'origine du premier évangile. — *Nestlé :* Miscellanées : 1. Le Nouveau Testament. 2. « Notre pain quotidien. » 3. La division par cinq dans l'œuvre de Papias et dans le premier évangile. — *Preuschen :* Un nouvel auxiliaire pour l'intelligence de la Bible. — Le codex aureo-purpureus Parisinus. — Ardaf IV, Esdr. IX, 26, et le montanisme.

Quatrième livraison.

P. Wendland : Pour servir à l'histoire la plus ancienne de la Bible dans l'Eglise. — *S.-A. Fries :* L'idée que Jésus se faisait de la résurrection des morts. — *Preuschen :* La traduction latine des « Deux chemins. » — *H. Achelis :* Le plus ancien calendrier allemand. — *A. Dieterich :* εὐαγγελιστής. — *P. Corssen :* A propos de la Didascalia latine : 1. Une source extra-canonique de l'histoire de

la Passion. 2. La femme au bain des hommes. — *Bousset :* Fragment araméen du Testament de Lévi. — *Weinel :* Une proposition. — Bibliographie. — Table des matières.

Deuxième année (1901). Première livraison.

P. Corssen : La recension de la version philoxénienne par Thomas de Maboug. — *A.-N. Jannaris :* L'évangile de saint Jean et le Logos (en anglais). — *Weinel :* L'interprétation du symbole apostolique par F. Kattenbusch et les études sur le Nouveau Testament. — *E. Schürer :* 2 Macch. VI, 7 (fête mensuelle du jour de naissance). — *Ad. Harnack :* Luc I, 34, 35. — *Hennecke :* L'écrit primitif de la Didachè et ses différentes recensions. — *Preuschen :* Un hymne chrétien des anciens temps.

ZWINGLIANA

1901, N° 1.

E. Egli : Hugo de Landenberg, évêque de Constance (avec planche représentant ses armoiries). — *G. Finsler :* Le rebec (l'un des instruments dont jouait Zwingli). — *E. Egli :* A propos des lettres de Bucer à Zwingli. — Oecolampade déclinant l'appel qui lui était adressé de Zurich (après la mort de Zwingli). — *Ad. Fluri :* Le mandement bernois du 2 mars 1533 concernant les Anabaptistes. — *E. Egli :* Le lieu d'origine de Comander, le réformateur des Grisons. — Deux calendriers zuricois du XVIe siècle (de 1531 et 1567.) — Barthélemy Berweger d'Appenzell (un partisan de la réforme). — Ecoles zuricoises avant la réformation. — Une biographie américaine de Zwingli (par les professeurs Vincent, Sam. Macauley Jackson et Foster.) — *Herm. Escher :* Rapport concernant la restauration de la maison de Wildhaus où Zwingli est né. — *W. Köhler :* A propos des médailles de Blarer (publiées dans le précédent numéro). — Bibliographie.

ZEITSCHRIFT FÜR PRAKTISCHE THEOLOGIE

Quatrième livraison.

Diehl : Un formulaire pour le baptême des Juifs, datant d'une époque soi-disant « étrangère aux missions » (fin du seizième ou commencement du dix-septième siècle). — *Fr. Fricke :* Trois catéchismes réformés du seizième siècle. — *Gastrow :* A quel point de vue le pasteur a-t-il à se placer pour donner l'instruction religieuse aux catéchumènes ? — *Woltersdorf :* L'Allemagne au temps de Napoléon. — *Mau :* Le service funèbre (*fin*). — *Weissheimer :* Premier anniversaire de la maison des diaconesses de Fribourg en B. Allocutions sur 1 Sam. VII, 12 et sur Gen. XXVI, 3. — *Kuntz :* Allocution nuptiale sur Ruth I, 16, 17. — *Niebergall :* Sermon sur 1 Jean II, 17.

A cette livraison est jointe une *Table générale des matières* des volumes I à XXII, années 1879 à 1900. A partir de 1901 cette revue paraît *mensuellement* sous le titre : MONATSCHRIFT FUR DIE KIRCHLICHE PRAXIS, chez J.-C.-B. Mohr (Paul Siebeck) à Tubingue et à Leipzig, au prix annuel de 6 marcs. Elle est dirigée par le *Dr O. Baumgarten*, professeur à Kiel, avec la collaboration de MM. *Drews*, professeur à Iéna, *Niebergall*, pasteur à Kirn, *K. Teichmann*, pasteur à Francfort s. M., et d'autres représentants de la théologie moderne.

SCHWEIZERISCHE THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT.

Première livraison.

V. Ryssel : La Bibliothèque de textes cunéiformes du Dr Eberhard Schrader. — *R. Steck :* Le procès de Jetzer (de l'an 1509) à Berne, présenté sous un nouveau jour (par le Dr Nic. Paulus), avec communication de documents inédits.— *R. Gsell :* Politique et morale.— *F. Trechsel:* Réflexions sur la résurrection de Lazare. (Jean XI.) — Revue ecclésiastique.— Bulletin.

ZEITSCHRIFT FÜR THEOLOGIE UND KIRCHE

Sixième livraison 1900.

Clasen : La sanctification par la foi. A propos du mouvement actuel. — *Rade :* « Démocratie et empire, » de Naumann. Gloses théologiques.

Première livraison 1901.

Gotthilf Herzog : La tâche du pasteur dans l'état de tension qui existe actuellement entre la science théologique et la pratique ecclésiastique.— *Karl Holl :* Le rôle ecclésiastique de Constantinople au moyen âge.

Seconde et troisième livraisons.

Gottschick: Les vues d'Augustin sur l'œuvre rédemptrice de Christ. — *Günther :* Les écrits d'Arthur Bonus. — *Stuckert :* Loi morale ou bien moral ? — *O. Ritschl:* Religion et moralité. Conférence. — *Gottschick* : Suppléments à l'article ci-dessus.

ZEITSCHRIFT FÜR DIE ALTTESTAMENTLICHE WISSENSCHAFT

1901, première livraison.

B. Luther : Les tribus israélites. — *G. Beer :* Ps. 73, 24 *b*. — *H.-P. Chajes :* Miscellanées : Ezéch. 27, 4 ; date du Ps. 110; Prov. 25, 11 *b*, 12 *b*.— *A. Büchler :* L'usage de mettre à nu l'épaule et le bras en signe de deuil. — *P. Volz* : Le rite de l'imposition de la main lors du sacrifice.— *J. Gœttsberger :* Les citations de la

Bible syro-arménienne et syro-copte dans les Scholies de Barhebraeus. — *K. Haacke :* A propos de Jér. 2,17. — *Pl. Steininger :* Un nouveau mot hébreu (כִּבָּה embrasement, brasier, flamme, Sir. 51, 4.) — *B. Stade :* Les bassins sur roues du temple de Salomon, 1 Rois 7, 27-39 (Avec figures.)— *S. Fraenkel:* Quelques remarques sur les fragments récemment publiés de Ben-Sîrâ. — *K. Budde :* La signification primitive de l'arche de Iahwé. (A propos de l'hypothèse de Wolfgang Reichel, adoptée par J. Meinhold.)— *A. Mez :* Encore Jug. 7 : 5, 6. — *T.-K. Cheyne :* L'image de la Jalousie dans Ezéch. 8. — *J. Meinhold :* Miscellanées : Es. 40, 10; 52, 12; 61, 6 *b.* — Bibliographie.

Revue internationale de théologie

Janvier-mars 1901.

J.-H. Reinkens : Traduction française de sa Ire Lettre pastorale (de 1873). — *v. Schulte :* Développement historique du « character indelebilis » comme suite de l'ordination. (All.) — L'évêque *Weber :* Christianisme et antichristianisme dans la science. II. Le panthéisme avec et sans transcendance. Spinoza et Maurice Carrière. Le rationalisme du dix-huitième siècle. L'école de Tubingen et l'historicité du christianisme. L'idée de Dieu du Dr Zeller. (All.)— L'évêque *Herzog :* De l'origine de la confession auriculaire obligatoire dans l'Eglise d'occident. (All.). — *W. Ince :* Développements récents de ce qu'on appelle le Mouvement catholique dans l'Eglise d'Angleterre. (Angl.) — *E. Michaud :* Les corruptions de l'idée catholique. VI. Le jésuitisme. — *A. Chrétien :* Le pape Eugène IV. (1431-1447) — Variétés : *E. H. :* Gal. II, 6 *a.* (All.) — *Faitfull :* Le nombre 40 dans la Bible. (Angl.) — *E. Michaud :* Les anciens-catholiques et l'union des Eglises.— Liste des évêques anciens-catholiques de Hollande.— Correspondance : *E. Michaud :* Deux Lettres au « Chrétien français » sur l'ancien-catholicisme. — Bibliographie théologique. — Petites notices. — Librairie.

Theologische Studien und Kritiken

1901, première livraison.

Dorner : Schleiermacher et Kant. — *Ryssel :* Les nouveaux fragments hébreux du livre de Jésus Sirach et leur provenance. (Suite.)— *Couard :* Le problème de la théodicée dans les psaumes 37, 39 et 73. — *Blass :* Priscille et Aquilas. — *Clemen :* Miscellanées relatifs à l'histoire de la Réformation. — Bulletin.

Seconde livraison.

Boehmer : La prédication sotériologique d'Ezéchiel. — *Ebeling :* Le second commandement dans le Petit catéchisme de Luther. — *Becker :* La part essentielle que l'Anhalt a prise à la fixation du

nom de « réformée » comme nom d'église en Allemagne. — *Ryssel :* Les nouveaux fragments du livre de J. Sirach. (Suite.) — *Riedel :* A et Ω. — *Roth :* Paul Crocius, 1551-1607. — Bulletin.

Revue philosophique

Janvier.

V. Brochard : La morale ancienne et la morale moderne. — *F. Le Dantec :* La définition de l'individu. (Premier article.) — *Sokolow :* L'individuation colorée. — *P. Tannery :* Sur la question de l'infinitude de l'univers. — *Bourdon :* Völkerpsychologie. — *Belot :* Les transformations du pouvoir. — Analyses et comptes rendus. — Revue des périodiques étrangers. — Livres nouveaux.

Février.

Pillon : La mémoire affective : son importance théorique et pratique. — *Mauxion :* La vraie mémoire affective. — *F. Le Dantec :* La définition de l'individu. (Second et dernier article.) — *G. Richard :* Philosophie du droit et droit économique. — Analyses et comptes rendus. — Revue des périodiques étrangers. — Livres nouveaux.

Mars.

Dr Grasset : Le vertige. Etude physiopathologique de la fonction d'orientation et d'équilibre. — *Ch. Dunan :* Les principes de la morale. — *R.-P. Sertillanges :* La morale ancienne et la morale moderne. — *Evellin* et *Z. :* Sur l'infini nouveau. — Analyses et comptes rendus. — Revue des périodiques étrangers. — Livres nouveaux.

Avril.

Dr Janet : La maladie du scrupule ou l'aboulie délirante. — *Ch. Dunan :* Les principes de la morale. — *Dr Grasset :* Le vertige. Etude physiopathologique de la fonction d'orientation et d'équilibre. — Analyses et comptes rendus. — Revue des périodiques étrangers. — Livres nouveaux.

Mai.

A. Espinas : « Etre ou ne pas être » ou du postulat de la sociologie. — *Dr E. Claparède :* Les animaux sont ils conscients ? — *Dr Janet :* La maladie du scrupule ou l'aboulie délirante. — Analyses et comptes rendus. — Revue des périodiques étrangers. — Livres nouveaux.

Juin.

Dugas : L'entêtement : étude psychologique. — *Dr Bernard Leroy* et *J. Tobolowska :* Sur le mécanisme intellectuel du rêve. — *Dunan :* Les principes de la morale. (Troisième et dernier ar-

ticle.) — Notes et discussion : *J. Lachelier* : Sur le pari de Pasca — Analyses et comptes rendus. — Revue des périodiques étrangers. — Livres nouveaux. — Table des matières.

Juillet.

Dr E. de Cyon : Les bases naturelles de la géométrie d'Euclide. — *F. Le Dantec :* La méthode déductive en biologie. (Premier article.) — *Goblot :* La musique descriptive. — *Blum :* Le mouvement pédologique et pédagogique. — Analyses et comptes rendus.

Août.

Bougle : Le procès de la sociologie biologique. — *Récéjac :* La philosophie de la grâce. (Premier article.) — *F. Le Dantec :* La méthode déductive en biologie. (Fin.) — Analyses et comptes rendus. — Revue des périodiques étrangers. — Livres nouveaux. — Correspondance.

Septembre.

Dr G. Le Bon : Les projets de réforme de l'enseignement. — *E. Récéjac :* La philosophie de la grâce. (Second article.) [Fin.] *F. Paulhan* : La suggestibilité d'après M. Binet. — Analyses et comptes rendus. — Revue des périodiques étrangers. — Correspondance.

Octobre.

H. Hoffding : La base psychologique des jugements logiques. (Premier article.) — *L. Bray :* Le beau dans la nature. — *J.-J. van Biervliet :* L'homme droit et l'homme gauche. Les ambidextres. — *G. Richard :* Le réalisme sociologique et le catholicisme social. — Correspondance. — Analyses et comptes rendus. — Revue des périodiques étrangers.

Novembre.

G. Tarde : La réalité sociale. — *Bernès :* Individu et société. — *H. Hoffding :* La base psychologique des jugements logiques. (Second article.) — *L. Couturat :* Sur les bases naturelles de la géométrie d'Euclide. — Analyses et comptes rendus. — Revue des périodiques étrangers. — Livres nouveaux.

Décembre.

A. Fouillée : Les jugements de Nietzche sur Guyau, d'après des documents inédits. — *F. Paulhan :* La situation dans le caractère. — *Palante :* Les dogmatismes sociaux et la libération de l'individu. — *G. Richard :* Travaux sociologiques sur le droit de punir. — *G. Belot :* L'année sociologique. (Vol. III et IV.) — Analyses et comptes rendus. — Revue des périodiques étrangers. — Livres nouveaux. — Correspondance. — Table des matières.

LE CHRISTIANISME DE LA PRIMITIVE ÉGLISE

et celui des temps modernes[1]

PAR

J. HAURI

pasteur.

C'est chose constatée de longue date qu'entre religion et civilisation, ou du moins entre représentants de l'une et représentants de l'autre, il existe des rapports tendus. Cet état de tension peut être plus ou moins aigu. Jamais il n'a entièrement cessé, et partout dans le monde il se fait sentir. Que dans un village nègre le prêtre fétichiste combatte par des procédés magiques les influences européennes ; que dans une mosquée le mollah profère son « malheur à vous ! » sur les fidèles qui sont entrés en contact avec la culture occidentale ; que du haut d'une chaire protestante tel ecclésiastique de tendance libérale se prononce avec chaleur contre l'indifférentisme et le matérialisme de la génération actuelle, — dans toutes ces manifestations, si différente qu'en soit la valeur interne, se traduit l'antithèse qui s'est produite d'ancienne date entre la religion et la culture d'une époque donnée.

[1] Traduction autorisée d'un travail publié dans le *Kirchenblatt für die reformierte Schweiz* des 1er, 8, 15 et 22 décembre 1900. Son auteur, M. J. Hauri, pasteur à Davos-Platz, doyen et président du « Kirchenrath » de l'Eglise réformée des Grisons, a été honoré récemment, par l'Université de Bâle, du titre de docteur en théologie. (*H. V.*)

Cette antithèse, on l'a souvent déclarée irréductible, parce que, dit-on, elle est fondée dans la nature des choses. Nous autres théologiens protestants, nous croyons à la possibilité de la surmonter. Nous nourrissons l'espoir que religion et civilisation apprendront à vivre non seulement côte à côte, mais l'une pour l'autre. Que si elles entrent toujours de nouveau en conflit, cela ne tient, dans notre conviction, ni à la nature de la religion ni à celle de la civilisation, mais au fait que tout ce qui est humain est sujet à un lent procès de croissance et de devenir, et ne peut arriver à sa perfection qu'au prix d'une lutte. Nous sommes assurés de posséder dans le christianisme la religion capable d'accorder à la culture ce qui lui revient de droit sans devenir pour cela infidèle envers elle-même. Plus nous sommes ancrés dans cette conviction et plus souvent, d'autre part, nous sommes appelés à constater que le conflit ne cesse de se renouveler, plus aussi nous mettons d'ardeur à travailler pour notre part à l'aplanissement de ce différend. Aussi la conciliation entre la religion et la culture moderne est-elle à l'ordre du jour dans beaucoup de milieux protestants.

Nous pasteurs, en particulier, nous prenons la chose fort à cœur. Nous traduisons par des faits notre foi que religion et culture ne sont pas incompatibles, bien plus, qu'elles s'appellent réciproquement. Nous le faisons non seulement en usant sans le moindre scrupule des ressources que la civilisation moderne met à notre portée, — lorsque par exemple nous nous servons du chemin de fer pour nous rendre à l'une de nos conférences, — mais, dans nos paroisses mêmes, en vouant nos soins, à côté de la prédication de l'Evangile, à l'avancement des œuvres d'utilité publique les plus diverses, ou bien aussi, dans notre chaire pastorale, en interprétant dans un sens conforme aux données de la culture actuelle tel passage biblique qui leur est nettement contraire. Nous nous disons qu'en agissant de la sorte nous sommes agréables à Dieu et nous nous rendons estimables aux yeux des hommes. Mais est-il certain que nous le fassions toujours en bonne conscience ? Sommes-nous bien sûrs de parler et d'agir dans

le sens de notre maître ? Ne nous est-il jamais arrivé, après avoir prêché sur l'un de ces textes que le Seigneur a jetés comme des blocs de pierre au travers de notre chemin, de devoir nous faire l'aveu qu'il est devenu pour nous une pierre d'achoppement ?

Concilier la culture et la religion n'est pas chose facile. Il a pu sembler pendant un certain temps que cette conciliation était en bonne voie d'aboutir. Plus récemment, elle menace de subir un arrêt. On nous dit : vos aspirations sont belles et bonnes, elles répondent absolument aux besoins présents. Seulement, ne vous imaginez pas qu'en y donnant suite vous représentiez une conception *chrétienne* du monde et de la vie. Ce que vous nommez *christianisme* est à cent lieues du christianisme authentique, primitif. Le christianisme de Jésus et de ses apôtres est, de part en part, étranger au monde et hostile à la culture, exactement comme le bouddhisme et comme toute religion véritable. Il est la négation de tous les facteurs de la civilisation : famille, société, Etat, profession séculière, industrie et propriété, science et arts. Les vrais représentants du christianisme, ce sont ces moines mendiants du moyen âge qui donnaient tout leur avoir aux pauvres et qui, sans possession et sans besoins, se vouaient à une vie contemplative ou aux œuvres de charité. Ceux qui en approchent le plus sont peut-être ces piétistes de l'Eglise évangélique qui enseignaient que tous les biens temporels ne nous ont été donnés de Dieu que comme l'arbre interdit avec ses fruits, uniquement dans le but que nous nous en abstenions et que par là nous donnions la mesure de notre amour pour Dieu.

Jetez, nous dit-on, un simple coup d'œil sur le Nouveau Testament ! Votre Christ était insensible aux besoins et aux biens de la terre. Il ne comprenait pas la valeur de la culture et ne prenait aucun intérêt à la science et aux arts. Célibataire et sans fortune il a vécu ; ses disciples aussi, il les a appelés à quitter leur état et leur propriété. « Vends tout ce que tu possèdes et donnes-en le prix aux pauvres, alors tu auras un trésor dans le ciel ! » Voilà son mot d'ordre. Il a

défendu aux siens d'amasser des trésors ; aux riches il a refusé péremptoirement une part au royaume de Dieu ; de ceux qui le suivaient il a exigé qu'ils haïssent père et frère, femme et enfant.

Tout à fait semblable, ajoute-t-on, a été vis-à-vis du monde l'attitude de l'apôtre Paul. « Il est bon pour un homme de ne pas toucher de femme.... » — « Que dorénavant ceux qui ont des femmes soient comme n'en ayant pas ; ceux qui pleurent comme ne pleurant pas ; ceux qui se réjouissent comme ne se réjouissant pas ; ceux qui achètent comme ne possédant pas ; ceux qui usent de ce monde comme n'en usant absolument pas, car la figure de ce monde passe. » La même disposition d'esprit se retrouve à chaque page du Nouveau Testament. C'est qu'elle a dominé dans toute la primitive Eglise. Le monde, pensait-on, est voué à une ruine prochaine. On en attendait la fin à tout instant. Aussi les premiers chrétiens ne connaissaient-ils pas d'autre ambition que de se préserver des souillures du monde et de sauver de la perdition des âmes isolées. Leur esprit était tout entier tendu vers le monde à venir. C'est pourquoi ils évitaient le commerce des hommes, ils se détournaient des affaires du temps présent, si bien que leurs contemporains les considéraient comme des ennemis du genre humain et comme un danger pour la société.

De ce christianisme primitif, poursuit-on, la chrétienté n'a pas tardé à dévier. Le monde a pénétré dans l'Eglise. Seul le monachisme du moyen âge a tenu haut élevé l'ancien idéal. La Réformation a complètement rompu avec lui et frayé les voies à un idéal nouveau, directement opposé à cet idéal religieux. Les chrétiens d'aujourd'hui, qui vivent dans le monde, exerçant une vocation terrestre, jouissant des biens d'ici-bas, s'intéressant à la science et aux arts, prenant une part active à la solution des tâches que comporte la civilisation, ne sont plus d'authentiques chrétiens. Leur christianisme est tout au plus une dilution homéopathique du christianisme primitif. Peut-être, au fond, est-il tout autre chose. Même les modernes piétistes, qui se sont efforcés de poursuivre un idéal de vie conforme à l'Ecriture sainte, sont beau-

coup plus mondains que les premiers chrétiens. Quelque peine qu'ils se donnent pour s'isoler du monde, ils ne peuvent y réussir, car le christianisme était le produit d'un état de choses déterminé, d'une situation du monde qui dès longtemps a pris fin. Tous les efforts qu'on fait pour maintenir en vie le christianisme ne sont, dit-on, que des tentatives désespérées de fomenter une disposition d'esprit à laquelle, dans le monde d'aujourd'hui, toutes les conditions d'existence font défaut.

Des assertions de ce genre se font entendre de nos jours des côtés les plus divers. Schopenhauer et Hartmann ne se sont pas lassés de signaler le caractère « mondifuge » du christianisme authentique. Plus récemment d'autres esprits, plus bienveillants à l'égard du christianisme, tels que le philosophe Fr. Paulsen, se sont prononcés dans un sens analogue. Et, en regard de certaine théologie qui cherchait à réconcilier le christianisme et la culture moderne en faisant du Christ l'apôtre d'une sereine et libre « humanité » et l'adversaire de la sombre superstition juive, d'autres théologiens, qui avaient étudié de plus près le Christ historique et les origines du christianisme, ont insisté à leur tour sur le fait que l'état d'âme de la primitive Eglise était tout différent du nôtre, qu'elle fuyait le monde et se dérobait à lui. De plus en plus on en est venu à comprendre qu'il y a là de graves problèmes, que notre théologie a émoussé et atténué bien des choses, que la figure du Christ a été modernisée en rapport avec nos prétendus besoins. On s'applique maintenant à réintégrer la vérité dans ses droits. Mais la manière dont on s'y prend ne me paraît pas toujours heureuse.

Le christianisme moderne, diront les uns, est autre chose en effet que celui de la primitive Eglise. Il est issu, d'une part, du christianisme primitif, qui se caractérisait par un excès d'aversion pour le monde et a trouvé sa continuation plus ou moins logique dans l'Eglise du moyen âge ; d'autre part, de la Renaissance, dans laquelle l'esprit non moins exclusivement mondain de la Grèce a fêté sa résurrection. Avec la Réforme, quoique partiellement en opposition aux

tendances originelles de la Réforme, a pris naissance une évolution nouvelle qui tend à unir les éléments légitimes de ces deux conceptions du monde. Dans le christianisme moderne se serait opérée la réconciliation entre le christianisme primitif et l'esprit hellénique.

Une autre cloche encore se fait entendre. Avec le Christ, dit-on, la révélation de Dieu n'avait pas atteint son dernier terme. L'histoire des dix-neuf siècles écoulés, — histoire qui est elle aussi une révélation, — a eu pour effet de dépasser et de corriger ce qu'il y avait d'étroit, d'exclusif dans le christianisme originaire. Grâce à cette nouvelle révélation de Dieu dans l'histoire de la chrétienté, nous aurions atteint aujourd'hui un degré de vie religieuse supérieur à celui de la primitive Eglise.

Je dois avouer que de semblables discours ne m'ont jamais fait grande impression. Mais il est des gens, particulièrement parmi les laïques cultivés, auxquels ils ne laissent pas d'en imposer. Il est à présumer que d'ici à quelque temps des propos analogues se feront encore mainte fois entendre, et qu'il s'ensuivra une grande confusion dans les esprits.

Qu'il me soit permis d'exposer quel est, à mon sens, l'état réel des choses, quelle est la relation qui me semble exister entre le christianisme des temps modernes et celui de la première Eglise.

Désirant être bref et éviter dans la mesure du possible les questions de détail, je me vois forcé de chercher quelques points fixes d'où il nous soit possible d'embrasser du regard le sujet dans ses traits saillants. A cet effet, deux concepts fournis par l'histoire des religions s'imposent à moi, qui pourront, me semble-t-il, nous aider à résoudre la question. Nous appellerons l'un : religion *morale*, l'autre : religion *spirituelle* (*Geistesreligion*).

Ne vous effrayez pas si j'ai l'air de chercher trop loin mon point de départ. Il faut bien, pour nous former un jugement solide sur la nature du christianisme primitif, que nous

choisissions un point de vue d'où s'offre à nous un horizon étendu. Nous devons nous mettre en état de contempler une portion tout au moins du développement par lequel a passé la religion dans l'histoire de notre race. Il faut que nous puissions suivre les lignes principales sur lesquelles se meut l'évolution religieuse de l'humanité. On discute à perte de vue pour savoir si le christianisme authentique fuit le monde ou s'il entretient avec lui des relations amicales, s'il est *weltflüchtig* ou *weltfreundlich*, mais on néglige de tirer au clair ce que ces mots signifient, et il résulte de là une incurable confusion.

I

J'ai essayé naguère de montrer[1] que ce qui différencie essentiellement les religions est de savoir si elles aspirent à un bien dont on peut jouir *en dehors de la communauté*, ou à un bien dont on ne jouit qu'*au sein de la communauté*. Il est des religions dans lesquelles on aspire à participer à la vie divine par le moyen des jouissances orgiastiques, extatiques, mystiques. Telles les religions babylonienne et phénicienne. Mais c'est dans l'Inde que cette forme de la religiosité a atteint son plein et conséquent développement, dans la religion des brahmanes et dans ce qui en fut la réforme, le bouddhisme. Entrer dans le Nirvana, c'est mourir à toute pensée, à tout sentiment, à tout vouloir ; c'est parvenir au delà, non seulement de tout désir des sens, mais de toute activité morale et de la vie personnelle. Dans le Nirvana plus de haine, mais aussi plus d'amour ; faire le mal a pris fin, mais pareillement, faire le bien. Une religion qui tend à ce but ne peut être qu'une religion qui fuit le monde. Elle implique la négation absolue du monde, plus que cela, la négation du moi et celle même de Dieu.

En face de cette forme de la piété il en existe une autre. Celle-ci croit en un Dieu qui est volonté morale, et elle tient l'homme pour appelé à devenir un être moral. Par l'obéissance envers la volonté de Dieu elle espère acquérir un

[1] Voir le *Kirchenblatt für die reformierte Schweiz* de 1899, Nos 48 à 51.

bien suprême qui dépasse le monde. Cette piété-là adresse l'homme à la société de ses semblables et, par là même, le met en relation avec le monde, avec l'ordre de choses établi dans le monde et au dedans duquel se déploie toute vie humaine ; car une vie morale est toujours une vie en communauté. Elle ne saurait dès lors fuir le monde ; sans le monde elle ne se peut concevoir. Non pas que le souverain bien soit nécessairement un bien de ce monde, il peut être ultramondain ; mais la vie dans le monde, la vie en société, le travail et la lutte que le monde tient en réserve à l'homme sont alors le moyen de parvenir, à travers la mort de la volonté naturelle et par l'obéissance à la volonté de Dieu, à un bien suprême. De vigoureux élans vers cette forme de la piété se révèlent dans la religion persane ; il est vrai qu'ils n'ont pas atteint le but. En revanche, elle s'est épanouie toujours plus pure et plus parfaite dans la religion d'Israël.

Aux degrés inférieurs de l'évolution religieuse, ces deux formes de piété se rencontrent souvent l'une à côté de l'autre ; mais tôt ou tard une décision intervient. Elle peut tarder à se produire, de sorte qu'à ne considérer qu'une certaine période de l'histoire religieuse d'un peuple, on peut être dans le doute de savoir à laquelle des deux séries elle appartient ; car ces deux genres de religiosité, foncièrement différents dans leur essence, peuvent, suivant les circonstances, affecter des dehors qui les font ressembler l'une à l'autre au point de vous faire prendre le change. Il peut arriver que l'une et l'autre parlent de leur idéal dans des termes identiques. La religion morale, qui se réalise dans les cadres et les conditions de vie de ce monde, est obligée, elle aussi, de nier en un certain sens le monde, à savoir pour autant qu'elle subordonne la volonté naturelle à la volonté de Dieu. Ce n'est pas par hasard que les commandements de Dieu revêtent le plus souvent la forme de l'interdiction : « Tu n'auras pas d'autres dieux, tu ne tueras point, tu ne commettras pas adultère. » etc. Mais cette négation du monde est, dans son essence intime, tout autre que celle qu'entend le bouddhisme. Si elle nie la vie naturelle, c'est pour affirmer d'au-

tant plus énergiquement la vie morale et, par là même, le monde avec toutes ses conditions d'existence sans lesquelles nulle vie morale n'est possible.

Ajoutons, pour en finir avec ces vues générales, que parfois, dans l'une des deux séries de l'évolution religieuse, on voit pénétrer des éléments propres à l'autre. Cela arrive surtout aux époques de décadence religieuse, alors que la force de résistance est affaiblie ou qu'on éprouve le désir de suppléer tant bien que mal à la force perdue. Ces éléments hétérogènes peuvent alors acquérir une prépondérance telle qu'à peine sommes-nous en état de discerner encore le caractère primitif de la religiosité ainsi dénaturée.

Et maintenant, nous voilà en mesure d'en revenir à la question posée : le christianisme primitif est-il, oui ou non, une religion qui se réfugie hors du monde ?

Commençons par nous demander à laquelle des deux lignes du développement religieux il se rattache, à celle qui aspire à la *jouissance mystique* du divin ou à celle qui recherche un *bien moral*. Nul doute que ce ne soit à cette dernière. Le christianisme est issu de la religion d'Israël. Dans celle-ci, rien qui rappelle la tendance, propre aux religions de l'Inde, à se soustraire au monde. Elle n'appelle jamais l'homme à rechercher une contemplative absorption en Dieu, à se plonger en des états orgiastiques ou extatiques. Jamais elle n'exige que, pour arriver à ces fins, il renonce au monde et à ses biens. Longtemps l'histoire religieuse d'Israël n'a été qu'une lutte intense de la piété morale contre la piété extatique. Le Yahvè des prophètes, le Dieu moral, le Saint d'Israël est en guerre ouverte avec le Yahvè du peuple et de ses rois, celui qu'on sert en se livrant à des rondes bruyantes et à de sauvages orgies. Il est vrai, des états d'extase ne sont pas inconnus à la religion d'Israël, mais l'extase des prophètes n'a pas son but en elle-même, elle n'est qu'un moyen au service de la religion morale. De plus en plus on la voit se retirer à l'arrière-plan. Elle finit même par devenir un signe distinctif des pseudo-prophètes. C'est dans les formes et conditions naturelles de la vie, la famille, la société, l'Etat,

que doit se réaliser la vie telle que Dieu la veut. De même, l'espérance d'Israël ne se réfugie pas hors du monde. On attend sans doute de nouveaux cieux et une nouvelle terre, que la toute-puissance de Dieu appellera à l'être, mais, loin de se les représenter comme une sorte de Nirvana, on les conçoit comme une transfiguration du monde présent.

Avec tout cela, nous n'aurons garde de le méconnaître, les prophètes ont fait énergiquement front, ils ont prononcé des réquisitoires véhéments contre ceux qui favorisaient la culture mondaine et dont l'idéal consistait à faire de leur peuple une grande puissance à l'instar de celles de ce monde. Ils déclarent une guerre implacable à l'esprit mondain, au penchant pour la culture profane qui avait envahi Israël à partir du huitième siècle. Au peuple qui était tombé en proie à cet esprit-là ils dénoncent une ruine prochaine.

C'est donc sur la ligne de cette sorte de piété, et non sur celle de la religiosité indoue, que le christianisme a pris naissance. De là à conclure qu'il ne saurait être une religion fuyant le monde, il n'y a qu'un pas.

Ne nous hâtons cependant pas de conclure ! En toute religion peuvent pénétrer des éléments étrangers. Ils ont pénétré aussi dans la religion d'Israël. Il est vrai que le fait ne s'est produit que tardivement, dans l'ordre monastique des Esséniens. Mais dans la théologie juive, depuis son mélange avec la philosophie alexandrine, des tendances d'un genre analogue avaient déjà fait sentir leur influence.

Dans la sagesse hellénique, en effet, un esprit de dissidence d'avec le monde avait pris le dessus. Le génie national de la Grèce avait vieilli, et l'idéal romain de puissance politique et d'universelle domination ne pouvait suffire aux successeurs de Platon. La philosophie grecque en était venue à établir une distinction tranchée entre la nature et l'esprit. Elle se mettait en quête d'une vie spirituelle infiniment élevée au-dessus de la vie naturelle devenue méprisable. Lorsque du mélange de la sagesse grecque et de celle de l'Orient fut née la philosophie de l'hellénisme, une tendance antimondaine avait décidément remporté la victoire.

Dans le monde juif, lui aussi, cet état d'âme avait pénétré sous l'influence de la philosophie alexandrine. Il suffit d'en appeler à Philon, à sa doctrine d'après laquelle le monde sensible ne serait pas le monde tel que Dieu l'a créé, mais serait né, par suite d'une chute, du monde suprasensible créé de Dieu, et l'âme humaine aurait besoin d'être délivrée de la prison du corps.

Ainsi donc, à l'époque où Jésus parut, une disposition d'esprit antimondaine régnait dans bien des milieux, tant juifs que païens. Jésus lui-même n'en aurait-il pas été atteint? Sans doute, il ne rattache pas ses enseignements à la sagesse hellénistique. C'est l'Ancien Testament qui lui fournit ses points d'attache. Sa pensée se relie à celle des prophètes et des psalmistes. Néanmoins, elle offre de nombreux points de contact avec la sagesse alexandrine, et si l'on isole de leur contexte telles de ses paroles, elles rendent un son non moins antimondain que quelque parole de provenance hellénistique que ce soit.

Pour arriver à une solution il nous faut étudier ces paroles dans leur enchaînement avec la vie de Jésus. Et ici force nous est bien d'entrer quelque peu dans le détail.

Déjà ses contemporains étaient frappés du fait que Jésus ne vivait pas en ascète, à la manière du Baptiste. Il n'était pas vêtu de poils de chameau et ne se nourrissait pas de sauterelles et de miel sauvage. Il allait et venait comme tout le monde, mangeant et buvant; il prenait part à des festins et ne se privait pas du fruit de la vigne. Sa vie séculière provoquait un étonnement qui n'était pas toujours hypocrite : « Voyez-vous cet amateur de bonne chère, ce buveur de vin, ami des publicains et des pécheurs ! »

Mais, objecte-t-on, il n'était pas sensible aux bienfaits de la culture, il ne comprenait pas le prix de la fortune et de l'industrie, de la vie de famille, de la science, des arts, de la vie publique. Il a vécu en mendiant et a exigé des siens qu'ils se dépouillent de tout; l'argent, à ses yeux, était bon tout au plus à faire l'aumône; il a défendu d'amasser des

trésors, dénié aux riches le royaume de Dieu et félicité les pauvres. Quant à ses disciples, il les a choisis dans les couches inférieures du peuple.

Il serait aisé de multiplier ces griefs, mais je puis les supposer connus et vais chercher sans plus tarder à y répondre.

Il est hors de doute que le règne de Dieu l'emporte, pour Jésus, sur tous les biens de la terre. Ce règne, il en a pleinement conscience, ne consiste pas dans l'abondance des bienfaits de la civilisation, ni dans le bonheur domestique, ni dans l'indépendance politique d'Israël. Il sait qu'un homme pourrait jouir de toutes les prospérités du monde et n'en perdre pas moins son âme. De toutes les idoles celle qu'il redoute le plus pour les siens, c'est Mammon. Il sait que là où règne ce démon il n'y a pas de place pour le règne de Dieu. Sans cesse il dénonce le péril qu'entraîne la possession de biens terrestres. Sans ménagement il déclare que gagner de l'argent n'est pas une fin digne d'une vie d'homme.

Mais il n'est pas vrai que Jésus ait condamné sans appel la propriété et ceux qui possèdent, et que pour cette raison il aurait choisi ses disciples dans les dernières classes de la population. Quelques-uns d'entre eux, les Zébédaïdes en tout cas, peut-être aussi Pierre et André, sortaient de maisons qui n'étaient pas destituées de biens ; Matthieu, de même, vivait dans l'aisance. Des femmes qui le suivaient, plusieurs appartenaient aux classes supérieures de la société. Et il est inexact de dire qu'il exigeait de tous ses adeptes de tout vendre pour en donner le produit aux pauvres. Nous n'avons pas le droit de généraliser ce qu'un jour il exigea du jeune homme riche. Marie et Marthe, dans la maison desquelles il avait ses entrées, ont conservé la pleine jouissance de leurs biens terrestres. Lorsqu'une femme vient répandre sur sa tête de l'huile de nard de la valeur d'un millier de francs de notre monnaie, nous le voyons prendre sa défense : « Laissez-la, dit-il, c'est une bonne œuvre qu'elle a faite, une œuvre dont la signification ne s'oubliera jamais ! » Il n'est donc pas vrai que Jésus n'aurait connu d'autre emploi de l'argent que celui qui

consiste à le dépenser en aumônes. L'histoire de ce parfum répandu sur sa personne prouve qu'il savait fort bien apprécier ce qui sert de parure à la vie, le luxe, dès l'instant qu'il entre au service de l'esprit. Dans l'administration des richesses il exige expressément la fidélité. Il n'est pas vrai non plus que Jésus ait vécu en mendiant. Les moines qui s'en vont en haillons de porte en porte, quêtant des aumônes, peuvent, si bon leur semble, en appeler à l'exemple de Bouddha ; ils n'ont pas le droit de considérer Jésus comme leur prototype.

Qu'en est-il de la vie de famille? Jésus lui-même ne s'est pas marié parce que sa vocation personnelle ne lui permettait pas de se laisser enchaîner par des liens domestiques. Il a parlé de certains hommes qui, en vue du royaume des cieux, renoncent à l'union conjugale, et il se comprenait sans doute dans ce nombre. A ceux de ses disciples qu'il éduquait en vue de l'apostolat il a demandé de renoncer à leur chez-soi et à leur profession précédente. Il a dit : « Si quelqu'un ne hait pas son père, sa mère, sa femme et ses enfants, ses frères et ses sœurs, et même sa propre vie, il ne peut être mon disciple. » Il a donc prévu des cas où un homme, pour l'amour du règne de Dieu, devra se séparer des siens comme s'ils étaient ses ennemis. Cependant le mariage n'est pas, pour lui, chose répréhensible en soi. Il réprouve le divorce consommé à la légère, précisément parce que c'est vilipender un ordre établi de Dieu. C'est à la vie de famille qu'il emprunte les images servant à désigner ce qu'il y a de plus auguste ; témoin ce nom de Père céleste qu'il donne à Dieu. Aussi n'a-t-il pas obligé ses disciples à se vouer au célibat ; autrement, comment Pierre, dans ses voyages, aurait-il pu se faire accompagner par sa femme ? Il faut avoir entendu des hellénistes et des néoplatoniciens parler du mariage, de la vie de famille, de toutes les relations naturelles, pour comprendre combien les conceptions de Jésus sont éloignées de celles de la philosophie antimondaine de son temps.

Jésus ne s'est pas enthousiasmé pour la science et l'art helléniques et n'a pris aucune part à la vie politique de

l'époque. On pourrait faire remarquer que le sens du beau ne lui a pourtant pas fait défaut, preuve en soit ce qu'il disait des fleurs des champs ; non plus que le sens de la poésie : quelques-unes de ses paraboles sont de vrais petits chefs-d'œuvre. Il ne serait pas difficile, non plus, de montrer qu'il a observé d'un œil clairvoyant la vie politique de son temps. Mais ne se fût-il inquiété en aucune façon de ces choses-là, y aurait-il lieu d'en être surpris ? Ce qu'il avait à apporter au monde, c'était le salut, lequel ne procède ni de la science ou de l'art, ni de la sagesse politique. Si de nos jours quelque grand médecin avait l'intime conviction qu'il est en voie de trouver un remède infaillible contre la tuberculose, lui ferions-nous un reproche de ce qu'il ne s'intéresse pas aux romans de Zola ou aux dernières découvertes des égyptologues ? Celui qui apporte au monde un grand bienfait peut abandonner à d'autres ce qui est de moindre valeur.

Voyons maintenant quelle a été vis-à-vis du monde l'attitude des apôtres de Jésus et celle des premières Eglises.

Il n'y aurait rien d'étonnant à ce qu'on rencontrât chez eux une certaine tendance à fuir le monde, puisque pareil état d'âme était alors celui d'une nombreuse élite dans l'empire romain. Tout homme n'est-il pas fils de son temps ? Et en effet, au sein de la chrétienté primitive, on constate certains phénomènes qui ne s'expliquent que par l'ascétisme tel qu'il se pratiquait dans le monde païen. A Rome il y avait des chrétiens s'abstenant de viande et de vin ; l'apôtre Paul veut qu'on ait pour eux des égards, mais il voit dans leur abstinence une infirmité et les qualifie de « faibles. » Ce qui tire davantage à conséquence, ce sont les traces d'une disposition d'esprit antimondaine qui se révèlent dans certains propos de Paul lui-même, relativement à la vie conjugale : « Il est bon pour un homme de ne pas toucher de femme.... » — « Celui qui n'est pas marié a le souci de plaire au Seigneur ; l'homme marié a le souci des affaires de ce monde, il cherche à plaire à sa femme.... Je dis cela en vue de ce qui est le plus propre à vous attacher au Seigneur sans distraction. » Sous d'autres rapports encore l'apôtre témoigne d'une réelle apathie à l'en-

droit des affaires terrestres : qu'on se rappelle la façon dont il se prononce sur la question des procès entre chrétiens à Corinthe. Nous aurons à revenir sur ce point lorsque nous en serons à parler de l'attente de la parousie. Mais auparavant il convient de signaler combien il s'en faut que l'apôtre s'associe à cette réjection de toutes les choses terrestres qui caractérise le paganisme antimondain. Le monde entier, selon lui, doit être au service du chrétien. « Tout est à vous, que ce soit Céphas ou le monde. » — « Rien n'est à rejeter pourvu qu'on en use avec action de grâces. » Le mariage est pour lui chose sacrée. La relation la plus sainte qu'il connaisse, celle de Christ avec son Eglise, est à ses yeux le type de l'union conjugale : « Le mari est le chef de la femme, comme le Christ est le chef de l'Eglise. » L'apôtre, ensuite, exige que les chrétiens se livrent au travail. Bien qu'il ait affaire à un Etat païen, il n'hésite pas à voir dans l'organisme politique une institution divine. Par-dessus tout, la ligne de démarcation qui sépare Paul et toute la chrétienté primitive de la sagesse platonicienne de leur époque, se révèle dans la foi en la résurrection du corps et la transfiguration de la nature. Il est notoire, en effet, que c'est là ce qui heurtait le plus le monde hellénique cultivé.

Un point qui donne davantage à réfléchir et qu'on passe ordinairement sous silence, ce sont les manifestations de piété extatique qui s'offrent à nous dans la primitive Eglise. L'extase, la jouissance mystique du divin est, nous l'avons vu, le souverain bien pour le genre de piété qui a atteint dans le bouddhisme son point culminant. Or l'extase apparaît plus d'une fois dans le Nouveau Testament comme le signe distinctif de ceux qui sont à Christ. Souvenons-nous de la glossolalie telle qu'elle nous est présentée dans la 1re épître aux Corinthiens, de l'importance majeure qu'y attache le livre des Actes, des « ravissements » de Paul. « N'aurions-nous pas, me suis-je demandé jadis, dans ces phénomènes-là la preuve que le christianisme primitif appartient à cette autre ligne de développement qui ne tend pas à un bien moral, mais aspire à l'union mystique avec la divinité en se détournant des con-

ditions ordinaires de la vie et en se soustrayant à la société humaine ? »

En examinant les choses de plus près nous serons amenés à répondre négativement à cette question. Assurément l'extase ou un état semblable à l'extase est le but suprême du genre de piété qui arrive à son apogée dans le bouddhisme. Mais notez que des états analogues se produisent dans l'antiquité, voire même de nos jours, — et cela non seulement en Orient, — partout où surgit une vie religieuse intense, en particulier au début d'un mouvement religieux. Ils affectent pareillement des poètes et des artistes. Tant il est vrai qu'aux enfants de la nature comme aux hommes de génie ce qu'il y a de plus sublime ne se dévoile souvent pas dans l'état de conscience ordinaire. Ils sont subjugués par des impressions saisissantes et transportés dans un état d'esprit anormal. Il en est ainsi même dans les religions qui aspirent à un bien moral. Et c'est précisément parce que partout où la vie spirituelle est intense se produisent de ces états d'esprit inaccoutumés, c'est pour cette raison qu'a pu prendre naissance le genre de religiosité qui voit dans de pareils états le terme final de la religion, le bien suprême. Mais la différence n'en subsiste pas moins. Dans les religions morales l'extase ne vaut qu'en tant que moyen ; elle est au service de la vie morale. Dans les autres, au contraire, elle est le but même, elle passe pour être le souverain bien ; quant à la piété morale elle n'est qu'un simple accessoire, bien plus, elle est formellement éliminée.

Et maintenant, qu'en est-il du Nouveau Testament ? Dans le livre des Actes, la glossolalie passe pour être le signe auquel on reconnaît que l'esprit de Christ est survenu en un homme ; c'est un signe, mais non la chose essentielle : la vie morale n'est pas considérée pour cela comme étant de moindre valeur. Paul a la glossolalie en haute estime, mais il attache plus de prix à la parole prononcée de sens rassis et il a bien soin de dire : « Quand je parlerais les langues des hommes et celles même des anges, si je n'ai point la charité, je ne suis qu'un airain sonnant ou une cymbale retentissante. » Pareil-

lement, il ne demande en aucune façon que tout chrétien ait des accès d'exaltation comme ceux qu'il a lui-même expérimentés selon 2 Cor. XII. Le fait, d'ailleurs, que les états extatiques qui, dans les premiers temps, alors que les esprits étaient comme surpris et domptés par la révélation nouvelle, n'avaient rien d'incompatible avec la santé morale, le fait que ces états sont devenus de plus en plus rares dans les générations subséquentes, prouve décidément que la piété chrétienne primitive ne suivait pas la ligne de la jouissance mystique du divin.

On me dira : « Vous enfoncez des portes ouvertes. Qui donc songerait à prétendre que le christianisme de la primitive Eglise était de même nature que les religions de l'Inde? » En êtes-vous bien sûr? Ne l'a-t-on pas soutenu naguère avec le plus grand sérieux? Et quand on vient toujours de nouveau nous dire : le christianisme primitif cherchait un refuge hors du monde, et que l'on explique la chose par les influences de la philosophie platonicienne de l'époque, ne le range-t-on pas en fait de ce côté-là, qu'on en ait conscience ou non? Or c'est à quoi je dois m'opposer résolument. Dans certaines assertions de Paul sur le mariage, j'en conviens, se trahit une influence hellénistique; je soupçonne aussi que plusieurs, parmi les premiers chrétiens, ont subi la même influence; je ne serais même pas éloigné de croire que sur d'autres points encore, par exemple en ce qui concerne le dogme de la résurrection, la théologie de Paul est teintée d'hellénisme à un plus haut degré qu'on ne l'accorde d'ordinaire. Mais cela ne change rien au fond des choses : l'orientation première est tout autre. Le jugement que Jésus dans ses discours et le Nouveau Testament en général portent sur Mammon et les biens de la culture n'a rien de commun avec la sagesse antimondaine des hellénistes. Il est entièrement analogue à celui que les grands prophètes d'Israël prononçaient sur leur peuple quand il cherchait son salut dans les voies de la civilisation mondiale.

Ce qui est vrai, c'est que la « fuite du monde » d'origine hellénistique a acquis une très forte influence sur l'Eglise

chrétienne à partir du second siècle. Le monachisme avec son ascèse et sa contemplation, l'idéal de vie religieuse que choyait l'Eglise du moyen âge dénotent incontestablement l'action de cet autre genre de piété. Même un Thomas a Kempis, quelque éloge qu'on fasse du caractère « évangélique » de son *Imitation de Jésus-Christ*, se meut sur la même ligne. La piété qu'il représente, pour noble qu'elle soit, n'en est pas moins antiséculière : « La suprême sagesse est de s'efforcer d'entrer au royaume des cieux par le mépris du monde. » Il en est de même de toute la mystique chrétienne, tant évangélique que catholique, ainsi que du piétisme. Dans toutes ces manifestations de la piété, on démêle aisément un élément étranger au christianisme, importé du dehors, bien que cet ingrédient hétérogène se trouve plus moins atténué et limité par des influences authentiquement chrétiennes.

Dira-t-on que ces divers phénomènes religieux ne reposent que sur une accentuation exclusive de certaines paroles de Jésus ou des écrivains du Nouveau Testament ? Nous ne saurions en convenir. Les termes employés dans le Nouveau Testament — réserve faite de quelques rares exceptions — n'auraient pas poussé les esprits de ce côté-là si cet autre élément n'était pas venu s'insinuer du dehors et si, sous cette influence étrangère, les termes en question n'avaient été plus ou moins détournés de leur vrai sens.

Mais on peut concéder tout cela et soutenir néanmoins que les sentiments et l'attitude des premiers chrétiens à l'égard du monde étaient sensiblement différents de ceux de la chrétienté d'aujourd'hui, de la chrétienté protestante tout au moins. Je ne songe pas un instant à le nier. Seulement, cet état d'âme différent n'avait pas sa source dans une conception du monde conforme à celle du platonisme postérieur; il tenait à une cause d'un tout autre genre : *l'attente de la parousie.*

« La figure de ce monde va passer; la nuit est avancée, le matin approche, » voilà la persuasion par laquelle s'explique l'incontestable apathie de l'Eglise primitive en pré-

sence de toutes les affaires terrestres. Celui qui croit que la fin de toutes choses est à la porte ne saurait attribuer grande importance à ce qui est de cette terre. Comment éprouverait-il un vif intérêt pour la science et les arts, alors surtout qu'ils sont tout imprégnés de paganisme? Comment lui viendrait-il à l'idée de travailler à la transformation du monde, à des réformes sociales, à l'abolition de l'esclavage, etc., quand il sait que d'ici à peu d'années le Seigneur en personne se chargera d'accomplir tout cela bien mieux que ne pourraient le faire des hommes? La première chrétienté ne *pouvait* pas se proposer de semblables tâches. Tout ce à quoi elle devait vouer ses soins, le voici : sauver de la perdition du monde actuel le plus grand nombre d'âmes possible et organiser la communauté chrétienne de manière qu'elle fût prête en vue de la journée du Seigneur. Se préserver des souillures du monde, exercer la charité envers les frères et envers les adversaires, endurer ce qu'il pouvait y avoir à endurer encore, et puiser la force nécessaire dans la pensée constante de la prochaine venue du Seigneur, en cela se résumait alors la vie chrétienne. La disposition d'esprit qu'engendrait cette perspective ressort avec une clarté suffisante du Nouveau Testament. Pas n'est besoin de montrer combien elle diffère de celle de la chrétienté d'aujourd'hui. Oui, le christianisme à ses origines est antimondain, il dédaigne la culture du siècle. Mais c'est pour un tout autre motif que le platonisme de son temps ou que le bouddhisme. Sa « fuite du monde » est de nature foncièrement différente.

On est toujours de nouveau tenté de se demander : pourquoi Dieu a-t-il permis cette erreur concernant la parousie? Quiconque n'a pas siégé au conseil secret de la Providence renoncera à la présomptueuse audace de donner à cette question une réponse décisive. Il est pourtant deux choses que je crois savoir. La première : que c'est précisément cette erreur qui a rendu la primitive Eglise capable de remplir son office unique en son genre, celui de créer, au milieu d'une civilisation corrompue, un nouveau foyer de vie, une sphère où se déploient des forces d'en haut et où l'on applique aux hommes

et aux choses un critère supérieur à celui qui a cours dans le reste du monde. Quand nous voyons la peine qu'au deuxième et au troisième siècle déjà la chrétienté a eue de préserver les idées chrétiennes authentiques d'un alliage avec celles de la gnose payenne, et combien imparfaitement elle y a réussi, force nous est de le confesser : L'erreur concernant la parousie, laquelle a eu pour effet de tenir les premiers chrétiens éloignés du monde, a été entre les mains de Dieu le moyen de conserver l'évangile intact en vue des générations futures.

En second lieu : L'erreur qui a rendu la primitive église indifférente, pour ne pas dire hostile à la culture de son temps, est précisément ce qui a permis au christianisme de devenir un puissant élément de civilisation. Telle est la conviction qui s'est imposée à moi avec une force irrésistible à l'époque où je m'occupais spécialement de l'islamisme. Le fondateur de l'Islam s'est présenté en même temps comme organisateur de la vie de famille, de l'existence politique et juridique, des relations sociales. En apparence, c'était un grand avantage; en réalité, ç'a été un malheur, une fatalité pour tout le monde musulman. Qu'est-il arrivé en effet? C'est que des ordonnances qui, en leur temps, constituaient un progrès, un vrai bienfait pour les Arabes, sont devenues obligatoires pour tous les temps et tous les peuples. Elles ont dès lors entravé et étouffé tout développement normal de la culture. Les apôtres de Jésus, au contraire, par leur attente d'une prochaine fin du monde, ont été empêchés de statuer des lois et des ordonnances détaillées pour les divers domaines de l'existence. Ils se sont vus engagés à se borner aux règles les plus élémentaires. Si, comme Mahomet, ils avaient édicté toute une organisation domestique, politique et sociale, cette organisation serait devenue obligatoire pour tous les temps, et le christianisme, au lieu d'être la religion spirituelle, serait devenu une religion légale. Il n'aurait pas eu la capacité de se développer, la faculté d'adaptation qui en a fait la religion universelle et civilisatrice. A son passage de l'Orient à l'Occident, de l'antiquité au moyen-âge, les forces vives et

saines des nations auraient subi la plus grave atteinte, et la Réformation qui, il y a quatre siècles, a sauvé le christianisme, n'aurait jamais été possible. Les choses se seraient passées comme dans l'islamisme, où chaque tentative de réforme a échoué. Le christianisme est donc devenu une religion favorable à la culture par cela même qui avait rendu la primitive église étrangère à la culture de son temps.

Sur ce point, je suis heureux de me trouver d'accord avec Ad. Harnack, dans son *Wesen des Christentums* (page 75). Il ne s'occupe pas, il est vrai, de l'islamisme, mais à propos des expériences faites par l'Eglise catholique il montre combien ç'a été pour elle une chose funeste que d'avoir lié la religion à une phase déterminée du développement de la civilisation, comment par là elle se trouve clouée à la philosophie, à l'économie politique et sociale, à tout l'état de culture du moyen-âge. « Quels services au contraire, dit-il, l'Evangile n'a-t-il pas rendus à l'humanité en faisant résonner les accents de la religion en de puissants accords et en bannissant toute autre mélodie ! » Il n'a pu faire cela, ajouterons-nous, que sous l'influence de la pensée de la parousie. Les effets bienfaisants s'en font toujours de nouveau sentir. Permettez-moi d'en signaler un seul : je vois une grande bénédiction dans le fait que, par cette attente de l'imminence de la parousie, l'Evangile se trouve uni à une conception temporaire qu'il nous est de toute impossibilité de retenir puisqu'elle a été réfutée par l'histoire. Dès lors, tous les artifices de l'harmonistique sont peine perdue. Bon gré mal gré, nous sommes obligés de concevoir le christianisme comme religion de l'esprit et non plus comme une religion de la loi. Nous sommes empêchés de céder à la tentation qui renaît sans cesse de nous tenir pour enchaînés par telles ou telles paroles isolées, par telles ou telles représentations transitoires du Nouveau-Testament, comme le sont les musulmans par les mots de leur Koran. Ce fait une fois reconnu, l'évangile ne peut plus être ravalé au niveau d'un code.

II

Religion de l'esprit, religion spirituelle, tel est, disais-je en abordant le sujet qui nous occupe, l'autre point de vue d'où il faut l'envisager pour arriver à une solution. Voici ce que j'entends par ce terme :

Je ne veux pas dire, comme on l'entend quelquefois, que tout esprit, quel qu'il soit, aurait le droit de se faire valoir dans la communauté chrétienne. L'Eglise du Christ a conscience d'être liée une fois pour toutes à l'Esprit qui est apparu en Christ et qui, par lui, est devenu dans le monde une puissance de vie. Mais, bien entendu, elle n'est pas liée à autre chose qu'à cet Esprit-là. Le christianisme n'est pas plus une religion légale qu'il n'est une religion de sentiment.

La loi vous attache à la lettre ; chacune de ses paroles est obligatoire, et la parole, la lettre ne dégénère que trop souvent en une entrave pour l'esprit de la loi. Pour ce qui est des sentiments, ils vont et viennent, car ils sont le produit des circonstances, de la situation ou de l'état d'âme du moment. On peut essayer de les fixer, de les reproduire en soi ; on n'y réussit pas, parce que les circonstances se modifient. L'Esprit, lui, est une puissance de vie qui agit librement ; il déborde et dépasse victorieusement les paroles dans lesquelles il a trouvé son expression première, s'élève par delà les circonstances d'un temps donné et, toujours créateur, plane au-dessus des eaux. Il prend vie dans les individus, les Eglises, les nations, en fait ses véhicules et ses organes, détermine leurs sentiments, leur volonté, leur vie intellectuelle, toujours en rapport avec les circonstances particulières où chacun d'eux se trouve placé. C'est là, à la vérité, un fait que souvent nous oublions, que nous aimons à oublier ; nous courons sans cesse le danger de renoncer à notre liberté parce que nous trouvons commode de nous assujettir à une loi ou à un sentiment, un courant d'idées dominant, plutôt que de faire, dans la liberté de l'esprit, usage de nos forces personnelles.

Notre Seigneur a obéi à l'Esprit. C'est dans la force de

l'Esprit qu'il s'est servi de la loi mosaïque. Ses propres paroles, — il suffit de rappeler ce qu'il disait du soufflet reçu sur la joue droite, — il ne les a pas érigées en loi extérieure. Et nous, que nous avons peine à comprendre ce que signifie ce mot : l'Esprit ! Nous déplorons de ne pas trouver dans l'Evangile des prescriptions pour toutes les situations possibles de la vie. Nous nous sentons embarrassés quand il se trouve que notre désir de « suivre » le Christ ne peut se traduire en une « imitation, » une copie du Christ, parce que sa mission à lui n'était pas la nôtre et qu'il vivait dans d'autres circonstances que nous. Nous explorons l'Ecriture pour y chercher telles ou telles déclarations auxquelles il serait possible d'adapter notre conduite au milieu des complications sociales de notre époque, et nous sommes tout étonnés de voir combien peu l'Ecriture ressemble à un de ces livres de recettes à l'usage des familles, indiquant des spécifiques pour les crampes d'estomac, les rages de dents, les points de côté et tous les maux imaginables. Nous argumentons à cœur joie avec des textes bibliques tirés de çà, de là, et sommes tout ébahis en constatant que, chez Paul, la foi sauve sans les œuvres, tandis que selon Jacques, la foi ne sauve pas à elle seule. Nous faisons de notre mieux pour réduire en système des phrases empruntées à Paul, aux synoptiques, à Jean, et ne pouvons concevoir que nous n'y réussissions pas, alors que Paul déjà a dû faire l'expérience qu'à Jérusalem régnait une théologie différente de la sienne. Et lorsque, d'autre part, nous voyons Ritschl ou tel autre théologien moderne éprouver, à l'égard du monde et de la culture séculière, des sentiments différents de ceux de Paul, lorsque nous constatons que dans leur définition de la religion il n'est pas question d'*αἰὼν οὗτος* et d'*αἰὼν μέλλων*, nous en venons à affirmer que ces hommes-là font profession d'une autre piété que la primitive Eglise, ou bien nous parlons de je ne sais quelle révélation nouvelle qui se serait produite dans l'histoire de la chrétienté et aurait corrigé l'ancienne, ou encore, qui sait ? d'une prétendue réconciliation entre l'esprit du christianisme primitif et l'esprit hellénique !

Et pourtant, dans la vie pratique, nous avons bien su faire usage de cette vérité que le christianisme est une religion spirituelle. Nos sociétés de missions ne se considèrent pas, que je sache, comme liées par les préceptes de l'Evangile concernant l'attirail des messagers de la foi (ni or, ni sac pour le voyage, ni second vêtement). Nous n'exigeons pas de nos femmes qu'elles portent une ἐξουσία sur la tête ; peut-être même leur permettons-nous de parler dans l'assemblée. Nous nous résignons à ce que la glossolalie ait cessé et n'en concluons pas que l'Esprit se soit retiré de l'Eglise. Nous nous gardons bien de prêcher qu'il est bon pour l'homme de renoncer au mariage, et si, avec l'apôtre Paul, nous estimons bien faire en mariant nos filles, nous ne pensons pas, comme lui, faire mieux encore en ne les mariant pas. Même dans ceux de nos milieux religieux où l'on arbore la devise : « La Bible, toute la Bible, rien que la Bible, » on ne se sent pas lié, à cet égard, par les paroles de l'apôtre. N'ai-je pas entendu dire un jour à un pasteur suisse, professant bien haut l'obéissance à *ce qui est écrit :* « Sur ce chapitre là, je dois l'avouer, je ne suis pas d'accord avec saint Paul ! »

Mais quand il s'agit pour nous d'expliquer l'Ecriture en chaire, nous devenons aisément inconséquents et ne laissons pas aux textes leur sens propre. Cette parole de Jésus : « Ne vous inquiétez pas pour votre vie, » ou celle de l'apôtre : « Si nous avons de quoi nous nourrir et nous vêtir, cela doit nous suffire ; » ou celle-ci : « Le Seigneur est proche, » ou cette autre : « La nuit est avancée, le jour va venir, » j'ignore comment vous vous y prenez en les expliquant et les appliquant, mais je crains fort de n'être pas le seul qui soit obligé de confesser que plus d'une fois il a fait dire au Seigneur et à ses apôtres autre chose que ce qu'ils ont dit, et qu'il lui est arrivé de tourner, retourner et solliciter des textes de ce genre jusqu'à leur faire dire ce qui nous semblait juste à nous. Et si vous me dites : « Nous avons à peu près renoncé à cette manière de faire, » je me permettrai d'aller jusqu'au bout des paroles du poète dont vous empruntez le langage et de dire : « Oh ! renoncez-y tout à fait ! »

Ce même principe, que la religion chrétienne est une religion de l'esprit, il y a lieu de l'appliquer aussi à l'espérance d'une parousie à brève échéance et à cet état d'attente fervente qui régnait dans l'Eglise des premiers temps. Il sera permis de le dire : cette attente-là ne constitue pas la chose nouvelle, capable de transformer le monde, que le Christ a apportée. Les chrétiens l'avaient en commun avec des non-chrétiens. Elle existait aussi au sein du judaïsme. On sait que certains écrits juifs du premier siècle tracent un tableau tout semblable, semblable jusque dans les détails, des espérances en question, et que le soulèvement juif qui éclata dans la septième décade de ce siècle-là n'avait pas d'autre origine que l'attente de la parousie prochaine. Ce qui séparait alors les esprits ce n'était pas l'acceptation ou le rejet de ces vues d'avenir, c'était l'attitude prise à l'égard de la vie qui était apparue dans la personne de Jésus. Israël a rejeté le Christ Jésus alors même qu'il partageait cette attente de la primitive Eglise. Il l'a rejeté parce que les biens dans lesquels Jésus faisait consister le royaume des cieux : grâce de Dieu, relation filiale avec lui, renouvellement du cœur, n'avaient pas de valeur à ses yeux et qu'il s'attachait obstinément à ses espérances charnelles. Les représentations eschatologiques qui hantaient l'esprit des premiers chrétiens n'étaient que les langes dont s'enveloppait pour un temps leur foi en la messianité de Jésus, en son triomphe sur le monde et sur l'empire des ténèbres. C'est le cas de rappeler la parole de Harnack que « même ce qu'il y a de plus intime, la religion, ne pousse pas en liberté et à l'état d'isolement, mais a besoin, pour croître, de s'entourer d'écorces[1]. »

La tendance à fuir le monde, pour autant qu'elle dérivait de l'attente de la parousie, a disparu dès le second siècle ; le contenu essentiel de la foi et les principes moraux de l'Evangile n'en ont pas moins subsisté, et le christianisme est devenu de la sorte le plus puissant facteur du développement de l'humanité. Dès lors la chrétienté sait qu'elle est appelée

[1] *Wesen des Christentums*, p. 109.

à s'occuper elle aussi des grands problèmes de la civilisation dont la solution importe, d'ailleurs au plus haut degré à la santé de la vie religieuse. Ce n'est pas le bon plaisir des hommes, c'est Dieu lui-même qui a dévolu à l'Evangile la mission de pénétrer de l'esprit de Christ les diverses sphères d'existence de l'humanité. Par là même il a assigné à la chrétienté un champ d'action beaucoup plus étendu que n'était celui de la primitive Eglise. A chaque génération est départie sa tâche particulière. Dans chaque phase de l'évolution de l'humanité, l'Esprit de Christ agissant dans l'Eglise trouve devant lui de nouveaux problèmes à résoudre.

Que si autrefois, dans l'attente d'une prochaine fin du monde et vu les tribulations du présent, l'apôtre Paul a pu donner aux chrétiens le conseil de ne pas se marier, dans les circonstances actuelles ce conseil n'a plus sa raison d'être. Sans doute, aujourd'hui encore, il peut se produire des cas où il est du devoir de tel ou tel chrétien de renoncer au mariage, mais ces cas seront toujours l'exception. Et si le même apôtre, sous l'influence de l'hellénisme ambiant, et non sans se mettre en contradiction avec lui-même, a pu considérer le mariage comme un pis-aller pour les faibles, les soins qu'impose l'entretien d'une famille comme une entrave à la perfection chrétienne, cela ne nous empêchera pas, nous, de voir dans le mariage et dans la famille un bien moral de premier ordre, et une école où l'on s'exerce en vue de cette même perfection.

Quand se fait entendre cette exhortation que « pourvu que nous ayons de quoi nous nourrir et nous vêtir, cela doit nous suffire, » nous nous dirons qu'une parole comme celle-là était fort à propos dans les circonstances données, mais qu'aujourd'hui nombre de chrétiens manqueraient à leur devoir s'ils prenaient cet avis pour eux. Il ne nous est plus possible de ne voir autre chose dans la fortune terrestre que le « Mammon injuste » qui rend les hommes impropres au royaume de Dieu. Si pénétrés que nous soyons et que nous devions être du grand danger qu'implique la possession des richesses de ce monde, si pressant que soit pour nous le devoir de

rendre nos Eglises, plus qu'on ne le fait d'ordinaire, attentives à la grandeur du danger qu'elle offrait aux yeux de Jésus, nous n'en savons pas moins que ces richesses peuvent et doivent devenir des moyens au service de fins de l'ordre le plus élevé.

L'Etat, il ne nous est pas loisible, comme faisaient les premiers chrétiens, de lui offrir une obéissance purement passive. Nous avons à lui témoigner au contraire un intérêt actif, à coopérer pour notre part, avec un amour dévoué, aux tâches qui lui incombent, de telle sorte que ses institutions deviennent de plus en plus conformes à l'esprit de Christ.

Quant à la science, nous ne saurions l'envisager comme chose moralement indifférente ou même dangereuse pour la foi. C'est bien plutôt pour nous un devoir sacré que de nous en occuper, attendu que le chrétien n'est en état de remplir ses obligations que dans un monde qu'il connaît et qu'il comprend.

La société humaine, nous n'avons pas le droit de nous en exclure par crainte d'y succomber aux séductions du péché ; ce que nous avons à faire, c'est de prendre soin que la sociabilité, les conversations, les amusements restent soumis à la discipline de l'Esprit divin.

Nous nous rendons compte que la vie civilisée est une des conditions de la venue du règne de Dieu, que, sans le développement que la vie intellectuelle acquiert par le travail de la culture, l'esprit humain ne serait pas capable de s'élever à la conception de sa destination supérieure ; bien plus, que c'est grâce à ce travail seulement qu'il a pu atteindre le degré de développement à défaut duquel il ne serait pas même accessible à une religion spirituelle, et qu'il ne pourrait que retomber au-dessous de ce niveau dans le cas où la civilisation viendrait à disparaître.

Je vous laisse le soin de faire l'application de ce qui précède à tous les domaines et les relations de la vie. Il nous suffit de savoir que le royaume de Dieu embrasse plus de choses qu'on n'a coutume d'en comprendre sous la dénomination de « cause du règne de Dieu. » Il suffit que nous

ayons conscience de ceci : l'extension du cercle de nos intérêts et de nos obligations n'implique pas une défection du christianisme primitif ; elle ne constitue pas une mondanisation ; il faut y voir l'application des principes chrétiens authentiques à des circonstances qui se sont profondément modifiées.

III

Mais, avec tout cela, n'aboutissons-nous pas en définitive à ce misérable *christianisme de l'en deçà*[1] qui menace de rabaisser la religion au rôle d'humble servante de la culture moderne, qui ne voit dans le Christ qu'un héros de l'humanité civilisée, pour qui la supériorité de la religion de l'Evangile par rapport aux autres religions réside simplement dans le fait qu'elle seconde plus efficacement les efforts de la culture? à ce christianisme, pour tout dire en un mot, qui confond la venue du règne de Dieu avec les progrès de la civilisation ?

Je crois pouvoir affirmer en toute bonne conscience que tel n'est pas le cas. Pour nous aussi le règne de Dieu demeure le souverain bien, celui dont la valeur l'emporte sans réserve sur celle de tous les biens du monde civilisé. Ce n'est ni dans le travail et la propriété, ni dans la science et les arts, ni dans une existence ornée de toutes les fleurs de la culture que nous cherchons notre salut ; nous savons bien que tout cela laisserait l'homme indigent, tout cela ne serait qu'une fleur sans fruit s'il n'existait un bien supérieur. Nous insistons sur le fait qu'il n'y a de raison dans le progrès de la civilisation que pour autant qu'il n'a pas son but en lui-même, mais qu'il tend à une fin qui le dépasse ; pour autant qu'il sert de moyen à la constitution d'une cité composée de personnalités morales, cité qui subsistera alors que ce monde aura passé. C'est pourquoi aux heures où, placés comme nous le sommes au milieu d'une génération ivre de culture, l'esprit de mondanité menace de nous envahir, nous nous

[1] « Diesseitigkeitschristenthum. »

disons : Dans ce monde, dans le présent siècle il n'est pas de repos ; notre point d'arrivée, à nous, est dans l'éternité ; nous ne sommes que des passants sur la terre. Nous rappelons à notre mémoire que tous les biens de la terre ne doivent servir qu'à développer en nous une vie supérieure, née de Dieu, et que nous devons être en mesure de sacrifier quelque autre bien que ce soit dès que le bien suprême est en jeu.

D'où il résulte qu'en nous aussi subsiste quelque chose de l'état d'âme des premiers chrétiens en face du monde. Nous ne ressentons pas à l'égard de ses biens et de ses ambitions l'enthousiasme qui anime les enfants du monde. Gottfried Keller a dit quelque part, — je cite de mémoire, — qu'à ceux qui ont renoncé à la foi en une vie future le soleil luit avec plus d'éclat, que buissons et herbages leur paraissent plus verts qu'à ceux qui s'attendent à un ciel. Il avait bien raison. Pour nous chrétiens l'astre du jour ne brille pas d'un éclat aussi lumineux, la verdure ne paraît pas aussi verte ; la science et les arts n'ont plus pour nous autant de valeur, ni les joies de ce monde et ses douleurs autant de poids qu'ils en ont pour les païens anciens et — modernes. De même que les premiers chrétiens, nous aspirons à de nouveaux cieux et à une terre nouvelle. Comme eux, nous sommes semblables aux serviteurs qui attendent leur maître. Par là nous nous sentons séparés de tous ceux qui ne vivent que pour la terre, si idéale que puisse sembler la figure de leurs rêves. Pour incapables que nous soyons de réengendrer en nous cet état d'attente enthousiaste, de tension d'esprit à perte d'haleine qui dominait la primitive Eglise, notre façon de sentir, pour le fond des choses, est la même. Les problèmes que le monde nous pose sont plus nombreux, il est vrai, les tâches qu'il nous impose plus variées que n'étaient les leurs. Nous savons que, de par la volonté de Dieu, nous avons aussi des devoirs à remplir envers des générations à venir. Mais, ces réserves faites, les choses n'ont pas beaucoup changé pour le chrétien pris individuellement. Lui aussi, il n'y a qu'un temps très court qui le sépare du terme, et plus sa vie en approche, plus il sentira naître en son âme l'émotion nuptiale qui animait

la primitive Eglise. Quand il voit venir les infirmités de l'âge, tant corporelles que mentales, alors retentissent aussi au fond de son cœur ces accents pénétrants du Nouveau Testament : « La nuit est avancée, le jour va poindre. » « Quand ces choses commenceront à arriver, regardez en haut, levez la tête, parce que votre délivrance approche. »

Et fussions-nous encore pleins de vie, au beau milieu de la carrière, aux prises avec le travail et le souci du jour et du lendemain, nous n'en attendons pas moins la venue du Maître, et la prière de la primitive Eglise : « Viens, Seigneur Jésus ! » demeure la nôtre aussi. Nous n'espérons pas seulement qu'au cours du siècle présent sa vie à Lui fera ses preuves comme étant la source de toutes les forces divines, que l'humanité fera toujours de nouveau l'expérience qu'Il « siège à la droite de Dieu » et ne cesse de « venir dans les nuées du ciel, » mais nous attendons comme terme et fin de ce monde la victoire du Christ, un royaume de Dieu où c'en sera fait du péché et de la mort, un règne auquel auront part tous ceux qui, ici-bas, seront entrés dans les pensées et les desseins de Dieu. Comment Dieu réalisera-t-il ce royaume ? et quand viendra-t-il ? Comme autrefois notre Maître, nous nous en remettons en toute confiance à ce Dieu qui, par Lui, nous a mis cette espérance au cœur.

Ainsi donc, la différence entre les convictions de la primitive Eglise et celles de la chrétienté de nos jours n'est pas d'une importance capitale ; la différence entre les états d'âme de l'une et de l'autre est moins considérable qu'on ne l'a prétendu en dernier lieu. Harnack a raison de dire : « Les éléments essentiels dans l'Evangile sont indépendants du temps, mais l'homme aussi, à qui l'Evangile s'adresse, est au-dessus du temps, à savoir l'homme pour autant que, en dépit de tous les progrès, il demeure le même dans sa constitution interne et ses relations fondamentales avec le monde extérieur. »

Vous direz sans doute que je ne vous ai rien apporté aujourd'hui de bien nouveau, voire même que je me suis fait l'avocat d'une manière de voir un peu vieux jeu. Vous avez

parfaitement raison. Telle était aussi mon intention. J'avais eu l'impression que ceux qui naguère ont si vivement insisté sur la différence entre le christianisme primitif et celui des temps modernes, avaient par trop cédé à un besoin très naturel et excusable chez des hommes voués à l'investigation scientifique, celui des ci-devant Athéniens, de « dire des nouvelles. » Je leur sais gré d'avoir exploré une fois de plus le Nouveau Testament pour voir ce qui s'y trouve réellement et de nous avoir rendus attentifs au danger auquel nous sommes toujours exposés, d'y reporter, en le lisant, nos façons de voir modernes. Mais j'ai acquis la conviction que pour l'essentiel il n'y a rien de changé.

Septembre 1901.

SUR QUELQUES OUVRAGES DE PHILOSOPHIE ALLEMANDE

PAR

EDOUARD PLATZHOFF-LEJEUNE

Un peu partout l'enseignement de la littérature est donné du point de vue *national* et la jeune science de la littérature comparée n'y a rien changé jusqu'ici. Il n'en est pas ainsi de la philosophie. Depuis assez longtemps on a compris que les grands courants de la pensée ne respectent pas les bornes marquant les frontières des pays et il n'y a que quelques « Collèges » en Angleterre qui se refusent à reconnaître cette vérité. Cependant il est plus facile de l'admettre que d'en tirer les conséquences: je veux dire que, tout en étant convaincu de la portée internationale de la philosophie, un penseur n'a, la plupart du temps, qu'une connaissance imparfaite du travail philosophique accompli à l'étranger. En France, on est renseigné sans doute, sur les moindres détails du développement de la pensée en Angleterre et en Allemagne durant ces derniers siècles, mais on est peut-être moins au courant de ce qui s'y publie à l'heure actuelle. Et pourtant il n'est pas difficile de s'instruire là-dessus, car les traductions sont nombreuses, les comptes rendus et les résumés abondent. Il ne reste qu'une difficulté à résoudre, celle de savoir si tel ou tel mouvement intellectuel possède réellement dans son pays d'origine l'importance qu'on lui accorde au dehors, et si tel autre mouvement, très considérable aux yeux des indigènes, n'échappe pas complètement à l'attention de

l'étranger. Essayons donc de signaler ici quelques ouvrages, qui sont très discutés en Allemagne, mais qui, croyons-nous, sont peu connus dans les pays de langue française. On peut les classer suivant les trois grands courants qui dominent la philosophie de nos jours: le courant historique, le courant idéaliste, le courant sociologique.

I

On a surnommé le dix-neuvième siècle, le siècle de *l'histoire;* il est indéniable, en effet, que les meilleurs travaux dans toutes les sciences appartiennent au genre historique et non pas au genre systématique. L'histoire de la philosophie, en particulier, a fait d'immenses progrès. Elle a approfondi et en même temps élargi son domaine. On ne pourra guère la construire sur des bases plus solides et lui ouvrir des perspectives plus vastes que M. Houston-Stewart Chamberlain dans son ouvrage intitulé: *Les fondements du dix-neuvième siècle.* (Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts. Munich, C. Bruckmann. 1000 pages in-octavo, 23 fr.) Et dire qu'un ouvrage de cette envergure ne constitue que l'introduction à l'histoire du dix-neuvième siècle lui-même, que M. Chamberlain nous promet pour une date assez rapprochée! Décidément les journaux, les revues et les brochures n'ont pu détruire le goût des gros bouquins; si nous hésitons peut-être à écrire 500 pages sur la nature des anges, ce qui au moyen âge n'étonnait personne, nous ne craignons pas la lecture d'un volume pareil, qui, en attendant sa troisième édition, a passionné un très nombreux public en Autriche et en Allemagne. Car M. Chamberlain, loin d'être Anglais, est un Autrichien d'origine américaine. Il est en outre, à son propre dire, un « laïque »; mais il me paraît mal aisé de dire ce qu'il entend par cette épithète. Croyait-il qu'un professeur d'université eût seul le droit d'écrire un semblable ouvrage? ou bien, n'ayant pris aucun grade académique, se sentait-il condamné par le dicton d'un vieux théologien soutenant « qu'on ne peut être moins que docteur en philosophie? »

Toujours est-il que M. Chamberlain est un savant de tout premier ordre, étonnant à la fois par la profondeur et par l'étendue de ses connaissances, que maint spécialiste lui envierait. Son magnifique ouvrage comprend une histoire générale, doublée d'une histoire de la pensée et de la civilisation, à partir des origines à nous connues, jusqu'au seuil du dix-neuvième siècle. Il serait difficile de s'acquitter de cette vaste tâche avec plus de compétence et d'habileté. Ce livre marque la fin d'une période qui se croyait obligée de tempérer l'intérêt d'un sujet par l'ennui du style et qui renonçait à rendre plus supportable la sécheresse d'une matière par l'agrément d'une composition captivante.

Néanmoins les « Fondements » de M. Chamberlain ne sont pas considérés par la critique allemande comme une solution définitive et concluante du problème qu'ils étudient, et tout me porte à croire que la critique française souscrira pleinement aux réserves que l'Allemagne a formulées déjà. M. Chamberlain est un *Germain* et c'est en tant que Germain qu'il a écrit son ouvrage. Toute thèse tendancieuse n'en est donc pas absente. Que le rôle des Germains dans l'histoire universelle soit considérable, personne ne le conteste; qu'il soit prépondérant, grandiose et toujours bienfaisant, tout le monde ne l'admettra pas. La critique de M. Chamberlain est dirigée moins contre les nations de race romane que contre les peuples sémitiques, dont il s'efforce de diminuer, autant que faire se peut, le rôle social. Il est partant impossible de se fier au jugement de l'éminent écrivain là où ses prédilections et ses antipathies de race entrent en ligne de compte. On est tenté de donner raison à un professeur juif qui prétend que l'ouvrage de Chamberlain « renferme des perles sans exclure les affirmations gratuites et insolentes ». Il n'en est pas moins vrai qu'il mérite une lecture assidue et sérieuse, pour le plus grand profit de ceux qui, ne manquant pas d'esprit critique, savent distinguer le grain de l'ivraie. La curiosité de voir ce que donnera la seconde partie de l'ouvrage en question est très éveillée dans le monde scientifique allemand. On s'attend à une exaltation encore plus vive de l'esprit ger-

manique, culminant en une apothéose de Richard Wagner, dont M. Chamberlain s'est fait depuis de longues années le fervent apôtre[1].

— C'est l'intérêt historique, sous une forme plus personnelle il est vrai, qui a fait naître une collection de biographies philosophiques portant le titre de *Klassiker der Philosophie*, chez Frommann-Hauff à Stuttgart. Je signale les titres des volumes publiés en mettant entre parenthèses les noms des auteurs et en suivant la date de la publication : *Fechner* (Lasswitz), *Kierkegaard* (Hoeffding), *Rousseau* (Hoeffding), *Hobbes* (Tönnies), *Nietzsche* (Riehl), *Spencer* (Gaupp), *Kant* (Paulsen), *Aristote* (Siebeck), *Platon* (Windelband), *Carlyle* (Hensel), *Schopenhauer* (Volkelt), *Lotze* (Falckenberg), *Wundt*, *Stuart Mill* (Saenger), *Locke* (Fechtner)[2].

Il est impossible de dire en quelques mots, dans ce sommaire compte rendu, la valeur et l'intérêt de chacun des volumes cités. Bornons-nous plutôt à passer rapidement en revue ceux d'entre eux qui constituent le premier essai de ce genre. Nous n'avions pas de biographie de *Lotze*, si je fais abstraction d'une modeste préface de feu le professeur Rehnisch qui se trouve en tête d'un des huit résumés des cours de Lotze, publiés après sa mort. M. Falckenberg était l'homme le plus compétent pour nous la donner. Directeur de la *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, fondée par Fichte fils et Ulrici, il n'a cessé de grouper les disciples de Lotze autour de cette revue, dirigée dans son esprit. Le premier volume de la biographie dont nous parlons ne comprend que la vie de l'auteur du *Microcosmos*, suivie de quelques notices sur la date et la genèse de ses ouvrages, de plusieurs lettres et d'un petit recueil de poésies inédites. Je n'ai pas besoin de dire que le second volume sera consacré à l'exposé de la doctrine de Lotze. Il est naturel que cette première biographie du philosophe de Gottingue sorte

[1] Voir la traduction française d'un de ses ouvrages sur Wagner parue dernièrement.

[2] Prix moyen du volume : 2-3 marcs. Les caractères latins sont employés pour tous les volumes cités, sauf les *Essais* de M. Stein.

un peu du cadre de la collection et ne renonce pas à des détails que les autres volumes ne pouvaient donner vu le programme qui leur était imposé.

Ce programme est, au contraire, rigoureusement observé dans le volume du professeur Hoeffding, faisant lui aussi le portrait d'un compatriote, *Soeren Kierkegaard*. Ce penseur original et hardi n'est plus un inconnu en Allemagne. La plupart de ses œuvres sont traduites en allemand et le nombre des études parues sur lui dans cette langue est respectable. Toutefois M. Hoeffding apporte une note originale. Ce disant je ne pense pas à sa tentative de juger Kierkegaard d'après les idées positivistes, ce qui lui rend particulièrement difficile une appréciation équitable. Je pense plutôt à ces excellents chapitres du commencement qui contiennent un judicieux résumé de la philosophie religieuse en Danemark. Avant lui M. M. Bärthold et Schrempf ont déjà essayé, chacun à sa manière, d'acclimater Kierkegaard en Allemagne et ils y ont assez bien réussi, encore que l'un en fasse un esprit contemplatif et l'autre un esprit révolutionnaire. Le volume de M. Hoeffding, pour être écrit par un adversaire de la doctrine de Kierkegaard, n'en concilie pas moins heureusement ces deux tendances opposées d'apparence, si bien que cette biographie, avec celle de M. G. Brandes, donne une idée nette et juste de la pensée de l'éminent théologien de Copenhague. En France on a commencé aussi, ces derniers temps, à faire connaître Soeren Kierkegaard. Je ne fais que signaler l'étude assez fouillée de M. le professeur Delacroix dans la *Revue de métaphysique et de morale*, 1900, ainsi que l'article de notre compatriote M. Maurice Muret dans la *Revue de Paris* de 1901.

Remarquables aussi comme résumés de tout ce qui a été dit et écrit sur le sujet, le *Kant* de M. Paulsen, bien qu'il ait suscité des polémiques assez acerbes, — le *Schopenhauer* de Volkelt[1] et le *Rousseau* de M. Hoeffding. L'ouvrage sur *Carlyle*, du professeur Hensel de Heidelberg peut être consi-

[1] Ces deux biographies, chacune de 400 pages, sont plus volumineuses et plus chères (4 marcs) que les autres.

déré comme la première biographie allemande de l'historien anglais, nonobstant les nombreux articles et brochures publiés récemment sur lui. Depuis 1890, on peut parler d'un mouvement carlylien en Allemagne, mouvement d'un caractère plus économique, du reste, que philosophique. On a traduit tous les écrits sociologiques de Carlyle, ainsi que les *Latter Day Pamphlets* et *Chartism*. Ils ont eu un tel succès en Allemagne qu'une adaptation du roman bizarre ayant nom *Sartor Resartus*, du livre sur les *Héros* et de l'*Histoire de Frédéric le Grand* et de la *Révolution française* s'ensuivirent. M. Hensel est à peu près seul en Allemagne à connaître à fond l'histoire de la pensée anglaise au dix-neuvième siècle. Aussi parle-t-il de Carlyle en parfaite connaissance de cause, d'autant plus qu'il a traduit lui-même plusieurs ouvrages de son héros. Les amis de Carlyle, en premier lieu Emerson, Ruskin et un peu Thoreau, ont bénéficié de cette recrudescence de l'intérêt pour les choses d'Angleterre, sans cependant le détourner un instant du prophète de Chelsea.

— Si les biographies philosophiques éveillent l'intérêt au point de former une collection spéciale, ce qui, sauf erreur, n'est le cas ni en France ni en Angleterre, « l'histoire de la philosophie » proprement dite n'a pas été abandonnée par les savants allemands. Après les volumineux exposés des philosophes de race, dont le dévouement inouï et la sûreté d'information ne sont égalés que par la difficulté de les lire tous et de les suivre patiemment jusqu'au bout, nous arrivent les résumés succincts, pétillants d'esprit et qui se lisent, pour employer la formule consacrée, « comme un roman ». Ce n'est pas le moindre mérite du savant moderne et du professeur allemand en particulier que de soigner son style en simplifiant la terminologie et en donnant à son débit toute la souplesse et le charme possible. M. Gomperz, professeur à Vienne se l'est tenu pour dit, aussi son volume sur les « penseurs grecs » (*Griechische Denker*, Leipsig, Veit & Cie) était-il épuisé avant que la dernière livraison eût été imprimée. Supprimant tout l'appareil scientifique, il s'applique à dessiner, dans de courts chapitres monographiques, la silhouette

des héros de l'esprit en Grèce. Non moins attrayante est l'idée de M. Windelband, qui étudie en deux volumes les rapports du développement philosophique avec la marche de la civilisation générale, de la littérature, des beaux-arts, etc. Cet ouvrage: *Geschichte der neueren Philosophie*, etc. (Leipsig, Breitkopf et Haertel) a vu l'année passée une seconde édition refondue et augmentée. Au même professeur nous devons une histoire de la philosophie en un volume (chez Mohr-Siebeck, Fribourg e/B. 2e éd. 1900, 600 p.) qui se propose d'étudier les doctrines seules et qui présente ainsi une curieuse analogie avec le livre bien connu de Janet et Séailles, sans toutefois renoncer complètement à l'élément biographique et chronologique.

L'entreprise de M. Kuno-Fischer[1], disons-le en passant, touche à sa fin. Le neuvième volume, traitant Schopenhauer, est complet; le huitième, exposant Hegel, paraît en livraisons. On est convenu de surnommer de classique cette œuvre si lucide, si complète et si bien documentée, non sans regretter que l'auteur n'ait pas daigné utiliser les dernières recherches de ses collègues, sur Spinoza et Leibniz, par exemple.

Pour finir la série, signalons encore une publication très ancienne et très nouvelle à la fois, qui indispensable à nos grands-pères l'est aussi à leurs petits-fils. J'ai prononcé le nom de Ueberweg, dont l'Histoire générale de la philosophie a été à plusieurs reprises corrigée et complétée par le professeur Heinze de Halle. La première édition de ce livre comptait à peu près 300 à 400 pages. Nous en sommes à la neuvième, composée de quatre volumes de la même étendue[2].

L'idée d'Uberweg était de donner un résumé très court de chaque école philosophique, accompagné d'un autre résumé des plus importants ouvrages, qui se terminait par la nomenclature des écrits concernant le sujet. M. Heinze a essayé de donner à la bibliographie un caractère international. Elle est donc à peu près complète pour tous les ouvrages

[1] *Geschichte der neueren Philosophie* (Heidelberg, Winter, 9 vol.).

[2] Ueberweg-Heinze, *Geschichte der Philosophie*. (Berlin, Mittler et fils. 4 vol. 1896-1901.)

concernant l'histoire philosophique, écrits en allemand, anglais, français, italien, espagnol, russe et danois. Autre innovation à remarquer : l'histoire de la philosophie au dix-neuvième siècle a été rédigée pour chaque nation par un de ses ressortissants, dont l'étude a été traduite en allemand. La partie française est dûe à M. le Dr Ruyssen, la partie scandinave à M. Hoeffding, etc. On ne saurait nier la valeur capitale d'une telle publication, qu'il est inutile de recommander aux intéressés.

II

Il est indéniable que l'intérêt historique prime tout, et, s'il est permis de parler d'un courant idéaliste et d'un courant sociologique — qui lui-même fait encore de l'histoire sous une autre forme — il ne faut pas croire qu'ils soient à l'heure qu'il est aussi forts que le courant historique. Pourtant ils semblent vouloir prendre leur revanche et il se pourrait qu'un jour ils prissent le dessus. En abordant les ouvrages de philosophie systématique, nous n'avons pas la prétention de signaler tout ce qui a vu le jour depuis cinq ou dix ans. Nous omettrons tous ceux qui sont suffisamment connus en France — tels les livres de E. de Hartmann, de Nietzsche par exemple — et nous passerons sur d'autres d'importance secondaire. Il reste ceux qui, tout en ne faisant pas grand bruit, ne travaillent pas moins profondément la pensée contemporaine. C'est le cas des livres du professeur Eucken d'Iéna. Ses *Lebensanschauungen der grossen Denker* (Leipsig, Veit & Cie, 1900, 500 p. 10 marcs) ne peuvent pas être considérées comme un travail d'histoire pure. Le titre marque déjà l'importance que l'auteur accorde aux problèmes serrant de plus près notre vie et nos besoins intellectuels et moraux. A vrai dire, il nous donne une histoire du problème de la vie d'une manière très personnelle et qui ne laisse aucun doute sur ses idées particulières. M. Eucken a développé son point de vue dans un ouvrage de métaphysique intitulé : *Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt* (mêmes éditeurs) où il s'efforce de démontrer l'indépendance de l'esprit à l'égard

de la nature. Il a enfin concentré son attention sur le problème central en publiant cet été le volume intitulé: *Der Wahrheitsgehalt der Religion* (même éditeur). L'analyse et la critique de ces ouvrages réclamerait une étude spéciale. Je me borne à attirer l'attention du public français sur leur auteur, qui lui-même a fait un petit résumé de sa méthode et de ses résultats dans la *Christliche Welt* du mois de juillet dernier (1901).

Un autre exposé du même genre a passé presque inaperçu en dehors du petit groupe des hommes du métier. C'est le livre du professeur Class d'Erlangen: *Beitraege zur Phänomenologie und Ontologie des menschlichen Geistes* (Erlangen, Deichert) qui ne renie pas la très grande parenté avec les idées de M. Eucken. Malheureusement M. Class est resté fidèle à l'ancienne mode: il écrit lourdement et le nombre des initiés qui le suivent dans ses élans sublimes est assez restreint.

J'ai hâte d'arriver à des ouvrages d'une lecture plus facile et plus agréable, qu'il serait injuste de qualifier de superficiels parce qu'ils sont accessibles à un plus grand public. Il faut nommer en premier lieu l'attrayant livre du professeur bâlois Karl Joël: *Philosophenwege. Ausblicke und Rückblicke* (Berlin, Gaertner-Heyfelder 1901, 6 marcs). Fidèle à une bonne coutume allemande, M. Joël nous offre en volume différentes études déjà insérées dans des revues ou des journaux. Mais tandis que ces volumes collectifs sont considérés dans la plupart des cas comme un avis mortuaire ou un testament en due forme, M. Joël, jeune encore, y voit plutôt un programme et compare ces articles à des éclaireurs assurant le chemin à la grande armée en marche. Les premiers chapitres expliquent et développent ce programme. L'avenir, selon M. Joël, n'est ni aux sciences naturelles, ni à l'histoire ou à la sociologie. Ce sont là autant d'antithèses à la thèse d'un idéalisme méprisant et exagéré. Cherchons donc la synthèse en voyant « le cœur de la science » et son avenir dans la *morale*. Il y a autre chose encore dans ce livre suggestif que la défense, fort bien documentée, de cette thèse chère à

l'auteur et qui selon nous a toutes les chances d'être dans le vrai. Notons le très juste article sur Schopenhauer, qui démontre sans peine à quiconque voit un peu clair, combien l'explication de son pessimisme scientifique par les prétendus désastres de sa vie est erronée. L'étude sur Max Stirner, détruit la légende, suivant laquelle la philosophie de Nietzsche ne serait qu'un plagiat de celle de Stirner. « Le rôle des femmes dans la philosophie » est ensuite examiné à la lumière de l'histoire et de nombreuses citations. « Mariages de philosophes » enfin établit de curieuses analogies entre les goûts des philosophes et la réalisation de leurs rêves. Parmi les recueils de ce genre, le livre de M. Joël occupe une des premières places et nous sommes en droit d'espérer qu'il tiendra ses promesses.

Si vraiment il n'est pas prématuré de parler d'une école néo-idéaliste, il faudra compter parmi ses adeptes M. Georg Simmel, professeur à Berlin, bien que son esprit d'analyse le porte plutôt à combattre les points de vue opposés qu'à developper ses idées propres. En cela, M. Simmel est le contraire de son collègue M. Paulsen, qui croit qu'au fond tout le monde tombe d'accord et que constater la différence des esprits et des idées c'est l'augmenter. Cette conviction très honnête mais un peu naïve a amené M. Paulsen à être de l'avis de tout le monde, tandis que personne ne se dit être de son avis à lui. Analyste puissant, M. Simmel nous a donné il y a une dizaine d'années une critique des principales idées morales sous le titre de *Moralphilosophie* (Berlin, 1892). En outre, il a publié l'an passé un ouvrage de longue haleine, *Philosophie de l'argent*, qui sera sans doute traduit en français très prochainement. Car, à juger des nombreux articles déjà traduits du professeur de Berlin, il faut croire qu'on goûte fort à Paris cet esprit si nuancé et si tranchant, ce qui d'ailleurs n'a rien d'étonnant. Néanmoins ce n'est pas sur ces deux volumes importants que je désire attirer l'attention des lecteurs de cette Revue. Il ne s'agit que d'une petite brochure très significative et qui éclaire d'un jour nouveau un débat fort intéressant. Je veux parler de ce qu'on appelle en

Allemagne la question de la méthode historique. Il s'agit, pour le dire en deux mots, de la théorie de Taine développée dans la préface de son *Histoire de la littérature anglaise* (1866). Elle a été modifiée et appliquée sur une plus grande échelle dans le volumineux ouvrage du professeur Lamprecht, *Histoire de la Nation allemande*, qui a suscité de vives polémiques. On comprend que les philosophes se soient mêlés de la discussion d'une question de méthode. M. Barth, professeur à Leipzig, a défendu la thèse de M. Lamprecht dans un livre sur *la Sociologie et la Philosophie de l'Histoire*. D'un autre côté M. Rickert, professeur à Fribourg e/B, a combattu plus ou moins ouvertement les théories de ces deux savants dans deux écrits: *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbestimmung* et *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft* (chez Mohr, à Fribourg). La brochure de M. Simmel précède ces dernières publications de quelques années, mais elle résume admirablement les questions en litige et les solutions proposées: *Die Probleme der Geschichtsphilosophie* (Leipsig, Duncker et Humblot, 1892, 106 p., 2 marcs). L'auteur cherche à établir la différence fondamentale entre l'histoire de la nature et celle du genre humain. Il en conclut à l'impossibilité absolue de rapprocher les « lois » de la nature des « lois » historiques. Est-ce à dire que la théorie du milieu, de la race et du moment soit jugée fausse? M. Simmel ne méconnaît nullement sa valeur, mais il voudrait laisser, dans notre manière de comprendre l'histoire, une large place à l'imprévu et il tient à ce que l'historien reconnaisse la part de l'inexplicable et de l'incalculable qui se dérobe à tout jamais à notre esprit borné. Il me semble qu'on ferait bien en France de vouer à ces discussions toute l'attention qu'elles comportent. M. Boutroux dans son bel ouvrage sur la *Contingence des lois de la nature* arrive à un résultat peu différent de celui de MM. Simmel et Rickert tandis que M. Renard, qui nous vantait naguère la *Méthode scientifique de l'Histoire littéraire*, me paraît ignorer les objections formulées par ces deux professeurs. Quant à la théorie dite « du milieu », voici une thèse de Mlle Eugénie Dutoit, une Bernoise, originaire

de la Broye, qui nous l'explique avec une parfaite connaissance du sujet. (*Die Theorie des Milieu.* Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte. Berne, Sturzenegger 1900). Ses conclusions sont un peu vagues et la brochure gagnerait à être écrite avec une aisance moins molle et une méthode plus rigoureuse, mais le travail de la jeune doctoresse n'est pas dépourvu d'intérêt et sert à élucider un problème qui ne peut être résolu que par le commun effort des meilleurs esprits.

Je ne sais si M. Henri Spitta, professeur à Tubingue, y prêterait son concours. Bien qu'il nous ait donné il y a quelques dix ans un volume de psychologie expérimentale sur le rêve et le sommeil : *Die Schlaf- und Traumzustände der menschlichen Seele* (Fribourg, Mohr. 2e éd. 1892) qui passe pour le « standard work » sur la matière, les grands problèmes de la vie morale semblent le passionner davantage. Il les a effleurés dans plusieurs conférences qui, sous forme de brochures, ont été rapidement enlevées chez les libraires. Il les a traités in-extenso dans son dernier volume « Mon droit à la vie ». (*Mein Recht auf Leben.* Fribourg, Mohr. 400 pages, 6 marcs). A l'entendre, ce droit à la vie est le point de départ de toute réflexion morale et religieuse. A tout droit correspond un devoir, et ce devoir, à la fois individuel et social, n'est autre que l'accomplissement de notre destinée et la réalisation du bien sur cette terre. Malgré tous nos efforts, nous n'arriverons pas à le faire triompher d'une manière complète; aussi M. Spitta se déclare-t-il obligé de postuler une réincarnation de l'homme (*Wiederkehr*). L'originalité de son livre consiste dans la défense de cette thèse, non pas tant contre ses ennemis, que contre l'orthodoxie, le panthéisme, le spiritisme et le pessimisme, qui, tout en postulant la *Wiederkehr*, la comprennent autrement que M. Spitta. On ne saurait nier la sympathie qu'éprouve le professeur de Tubingue pour la théologie et l'église protestantes; il juge néanmoins indispensable de consacrer un chapitre entier (*Christentum und Wiederkehr*) à l'exposé de ses divergences d'avec elles. Malgré cela tout porte à croire que M. Spitta sera lu surtout par des théologiens et des laïques amis de l'église.

III

Venons-en, pour terminer cette rapide revue de livres dont chacun mériterait un compte-rendu détaillé, à ce que j'ai appelé le courant *sociologique*. Que le travail philosophique en Allemagne à l'heure actuelle soit suffisamment caractérisé par les trois courants principaux que nous avons mentionnés, je me garderai de l'affirmer. Il faudrait parler encore de l'école positiviste qui, il est vrai, n'a rien publié de saillant depuis les classiques ouvrages des R. Avenarius, des Laas et des Aloys Riehl. Il faudrait signaler encore les excellents travaux de la psychologie expérimentale, dont un bon nombre se trouvent éparpillés dans différentes revues[1]. Il faudrait enfin dire un mot des penseurs isolés et qui ne se rattachent à aucune « école », tels les Baumann, les Spir, les Pfleiderer, etc. Mais la série des publications à caractériser serait interminable et il faut ici se borner à l'essentiel.

L'école sociologique en Allemagne, jeune encore et peu nombreuse, pourrait avoir un grand avenir. Son foyer, chose curieuse, est en Suisse, et son chef, M. le professeur Stein de Berne. En vain chercherait-on en Allemagne une vie philosophique plus active et de plus zélés étudiants en philosophie que dans notre ville fédérale. Pour se faire une idée du tra-

[1] Voici les cinq revues principales de la philosophie allemande : 1° *Archiv für historische Philosophie*, dirigée par M. Stein à Berne. 2° *Archiv für systematische Philosophie*, dirigée par M. Natorp à Marbourg, qui a une préférence pour des collaborateurs appartenant au néo-kantisme, sans se refuser à d'autres idées. Reimer à Berlin est l'éditeur de l'une et de l'autre. 3° *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, dirigée par M. Falckenberg, (Halle, chez Haacke) et ouverte surtout aux disciples de Lotze. 4° *Zeitschrift für wissenschaftliche Philosophie*, ancien organe du positivisme, maintenant sans aucune tendance marquée, dirigée par M. Barth, professeur de sociologie. 5° Enfin *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*. (Leipzig, chez Barth) dirigée par M. Ebbinghaus, professeur à Breslau, et organe de la psychologie expérimentale. La disparition prochaine des revues de Natorp et de Barth n'auraient rien d'étonnant, tandis que les trois autres ont l'air prospère et ne manquent pas d'abonnés. Je n'ai pas signalé les nombreuses revues théosophiques et spirites n'ayant en général qu'une existence éphémère. La revue de MM. Stein et Natorp insère des articles en allemand, français, anglais et italien.

vail accompli, on n'a qu'à parcourir le catalogue des *Berner Studien für Philosophie* citées plus haut. M. Stein a su habilement grouper autour de lui une petite armée de lutteurs pour la cause de la « philosophie sociale ». Ne lui doit-on pas aussi un des premiers ouvrages sur la « question sociale à la lumière de la philosophie ». (*Die sociale Frage im Lichte der Philosophie*. Stuttgart, Encke, 2e édit. 1902, 800 pages, in-8o, 16 marcs.) La critique philosophique en France a beaucoup discuté ce volume dont la première et la troisième partie ont paru en une traduction française. (*Bibliothèque de philosophie contemporaine*, chez F. Alcan, 10 fr.) La seconde partie fait l'historique de la question sociale d'une manière un peu prolixe et relate beaucoup de détails trop connus déjà pour qu'une traduction ait pu intéresser le public français. La première partie, portant le titre « l'origine de la vie sociale », est surtout riche en indications sur les ouvrages anglais, italiens et russes traitant le même sujet. La « construction du système social » (3e partie) prête le flanc à bien des objections que la critique française n'a pas tardé à relever. La *Revue philosophique* a très justement remarqué combien peu les trois parties de l'ouvrage en question se tiennent et s'enchaînent, tout en reconnaissant que le principal intérêt réside dans le détail des problèmes et le nombre des solutions recueillies par M. Stein dans les travaux des savants de toutes les nations civilisées.

Si M. Stein n'a pu faire valoir ses talents d'écrivain dans ce gros volume bourré de faits et hérissé de citations, son dernier livre de mélanges philosophiques les met au premier plan. On ne devinerait guère sous le titre de *An der Wende des Jahrhunderts* (Fribourg, Mohr, 1900, 400 p., 9 marcs) un recueil d'essais très différents de fond, de forme, et de valeur. Ecoutez plutôt: La pensée grecque dans la philosophie arabe; la méthode sociologie; Nietzsche promu philosophe classique; un jubilé; le devoir du siècle prochain; l'Antéchrist. Le triage entre les articles à conserver et ceux qui sont destinés à l'oubli est évidemment une opération douloureuse pour un homme de lettres; mais le grand public sait d'autant meil-

leur gré à qui a le courage de supprimer ainsi ce qui ne mérite pas la réimpression. Le choix de M. Stein a été peu scrupuleux; il y a pourtant quelques articles de réelle valeur et qui correspondent bien au sous-titre du livre: *Versuch einer Kulturphilosophie*. Je signale au hasard le travail sur « la philosophie de la paix, » soumis aux membres du congrès de la Haye et qui fait suite à l'intéressante brochure que M. Stein a publiée il y a quelques années sur le même sujet. Avec Mme de Suttner il est en effet un des plus ardents champions de ce mouvement généreux, qui à l'heure qu'il est, n'a pas encore abouti à un résultat palpable.

A tout prendre, la philosophie allemande au commencement du vingtième siècle offre un spectacle des plus variés et des plus déconcertants. Car il est impossible de dire laquelle l'emportera des diverses tendances esquissées dans les pages qui précèdent. Le dix-neuvième siècle en 1801 connaissait mieux sa route, il faut en convenir. Mais avouons en même temps, que la philosophie a recouvré un peu de son autorité, dont elle abusait en 1830 et qu'elle perdit vers 1850. Depuis, la somme de travail philosophique a été considérable et il est impossible qu'un effort si sérieux et si sincère ne porte pas des fruits.

LE PRINCIPE DE L'HISTOIRE DU CHRISTIANISME [1]

PAR

A. CHAVAN

pasteur.

Messieurs,

En franchissant le seuil de cet auditoire, un souvenir s'est involontairement dressé devant mes yeux ; c'est celui des années que j'ai passées sur ces bancs où je vous vois aujourd'hui. Le confort n'en était guère supérieur à ce qu'il est à cette heure, c'étaient déjà ces vieux locaux tout imprégnés du parfum des siècles, et dans lesquels tant de générations d'étudiants et de professeurs, depuis Théodore de Bèze jusqu'à Vinet semblent avoir laissé quelque chose de leur esprit austère et de leur rigidité calviniste. Rien n'a changé depuis ce temps-là... c'est dire, j'ose à peine l'avouer, que ce temps n'est guère éloigné encore, et que c'est de ma part une bien grande audace de me présenter à vous dans les conditions actuelles ; c'est dire toute la reconnaissance que je dois au Département de l'instruction publique et à la Faculté pour cette marque de confiance ; c'est dire surtout que je viens ici non pas en maître, mais dans le but d'accomplir avec vous, messieurs les étudiants, un travail tout pratique et sans aucune prétention quelconque. Il s'agit simplement de préparer

[1] Leçon d'ouverture d'un cours sur l'histoire du christianisme (vue générale) professé à la Faculté de théologie de l'Université de Lausanne.

en commun les examens auxquels vous êtes astreints légalement et de changer si possible ce roi des épouvantements en une heure de jouissance douce et de glorieux triomphe ;... il s'agit, pour nous élever à un point de vue moins terre à terre, de vous mettre au courant, dans la mesure du possible, des derniers travaux de la science historique, et de préciser les notions traditionnelles que l'on apporte souvent à l'auditoire ; il s'agit avant tout de tracer le cadre dans lequel vous pourrez enchâsser, comme une pierre finement ciselée, les périodes traitées à fond par votre éminent professeur[1], et de vous rappeler les faits capitaux que tout pasteur instruit et même tout homme cultivé doit connaître. S'il nous est possible de joindre à tous ces résultats un développement plus grand de notre piété personnelle, nous en rendrons grâces à Dieu, sous le regard duquel nous travaillerons en cherchant dans les événements du passé l'œuvre d'un Père plein d'amour et des lumières précieuses pour notre vie spirituelle. Il ne s'agit donc nullement ici d'un enseignement « ex cathedra, » donné avec une autorité infaillible que je ne possède point, il s'agit de travailler ensemble en toute simplicité, et j'ose l'espérer en toute cordialité, dans l'esprit du Christ et avec le secours de Dieu.

D'ailleurs, messieurs, si les considérations d'âge ou de compétence que je viens de vous présenter ne suffisaient pas pour nous inculquer une prudente modestie, l'impression que l'on éprouve en se plaçant en face d'une tâche comme la nôtre serait bien faite pour nous imposer des sentiments semblables. Les questions abondent qu'il faut résoudre avant de s'engager dans les sentiers touffus de l'histoire. Les étudier à fond nous entraînerait au delà des limites que le temps nous impose. Vous me permettrez de vous en présenter seulement quelques-unes, les plus capitales, et de chercher à surmonter ces difficultés préliminaires avant d'aborder la caractéristique et l'étude générale des différentes périodes. Ce sera l'objet de cette première leçon.

[1] M. Dandiran.

* * *

Parmi les heures poignantes que le chrétien est appelé à traverser, il en est une particulièrement pénible et que tout croyant sincère a plus d'une fois connue, c'est celle du scepticisme et du doute. Messieurs, des heures semblables attendent également celui qui s'occupe de recherches scientifiques. En présence de tel ou tel résultat qui déroute ses prévisions les plus assurées, le savant a plus d'une fois la douleur de douter de ses méthodes, et même de la possibilité de la science. En face de la difficulté que l'on éprouve aujourd'hui plus que jamais peut-être, de connaître la manière dont se sont passés les faits contemporains les plus sûrs, qui ne s'est pas demandé si vraiment il était possible d'écrire l'histoire ? Songez combien il est difficile de raconter deux fois le même phénomène sans y changer quelques détails, sans y mêler inconsciemment peut-être des éléments qui n'ont d'autre source que notre imagination ; songez aux divergences considérables qui séparent le récit d'un même fait, raconté par différents témoins d'une égale bonne foi ; songez aux flots de contradiction et d'obscurité désespérante que la presse déverse sur les événements du jour, et vous comprendrez l'anxiété que l'on éprouve en face du monceau de documents que nous a livrés le passé. Car s'il est si difficile de juger les faits actuels, que sera-ce lorsqu'il s'agira d'un passé vieux de quinze ou vingt siècles ? Songez que l'histoire scientifique et le souci de la vérité objective sont d'invention tout à fait moderne, et que la notion de la propriété littéraire est relativement récente ; songez qu'aux premiers temps de notre ère, on ne se faisait aucun scrupule d'embellir et d'arranger l'histoire en puisant dans une imagination plus fertile que délicate. On n'ose réfléchir à la valeur probable des documents qui nous sont parvenus, sans être tenté de déposer sa plume, d'interrompre ses recherches, en répétant avec amertume : Il n'y a pas d'histoire.

Messieurs, nous ne pousserons pas le scepticisme jusque-là. Ces raisons ne valent en somme que pour le détail des

événements historiques. Ce détail sans doute serait fort utile à connaître, pour l'historien surtout, il entourerait le fait lui-même d'une lumière précieuse, il serait souvent nécessaire pour marquer une nuance et préciser une appréciation, mais l'histoire elle-même ne le relèverait pas. Utile pour servir de base à un jugement général, il serait considéré comme indigne de passer à la postérité. Les grandes lignes sont déjà si complexes et si nombreuses qu'elles suffisent à former la trame de l'histoire. D'ailleurs, si bien des détails nous font défaut, cette lacune est richement compensée par la distance à laquelle nous sommes des événements, d'où résulte la possibilité pour nous d'en suivre longuement les conséquences et d'en calculer la portée par leurs résultats. Sans doute, il faut alors faire usage de son imagination, mais en histoire il est impossible de se soustraire à cette nécessité ; comme le mathématicien, qui de trois points donnés retrouve une circonférence, il nous faut aussi partir des faits capitaux pour en déduire la physionomie d'une époque. Or ces faits capitaux nous sont connus ; ils sont restés dans les annales humaines. Les documents laissés par les siècles sont assez nombreux pour que leur étude comparative mette en relief les grands phénomènes de l'histoire, et rende possible une connaissance non pas complète sans doute, mais suffisante du passé. Il restera bien des lacunes, c'est certain, bien des appréciations erronées, c'est possible, mais la direction générale de l'évolution ne nous échappera point, nous saurons reconnaître où Dieu conduit la race humaine, et en déduire le but vers lequel nous devons marcher. Ce seul résultat suffirait déjà, croyons-nous, à légitimer malgré ses imperfections inévitables, l'étude de l'histoire. En tout cas, la matière historique à nous connue est plus que suffisante pour le but que nous nous proposons, et si cette crainte préliminaire avait pu nous arrêter au premier abord, nous pouvons la dissiper sans inquiétude, pour en aborder de plus sérieuses et de plus graves.

* * *

Ces difficultés dont nous avons à parler d'une manière plus approfondie, sont spéciales à l'histoire du christianisme. L'histoire profane ne les rencontre pas, du moins pas sous la même forme. Elle n'a pas eu à subir dans une aussi accablante mesure les violences du parti pris, du jugement préconçu, et surtout des méthodes imposées par une conception autoritaire de son objet ; elle a pu par conséquent arriver de bonne heure à une objectivité que l'histoire ecclésiastique n'a conquise que fort tard. — Mais toucher aux questions religieuses, c'était porter la main sur une arche sainte, qui ne souffrait que la vénération la plus profonde et le respect le plus absolu. Il existait une conception officielle, ecclésiastique, orthodoxe de l'histoire, et malheur au savant qui par ses recherches indiscrètes serait arrivé à des résultats contraires. L'Eglise seule avait le droit d'enseigner sa propre histoire, devenue un dogme tout aussi sacré que les autres. L'exposé des faits que les siècles ont vu se dérouler, c'était la légitimation des prétentions actuelles de l'Eglise ; l'histoire servait à prouver l'enchaînement immédiat qui la reliait à ses origines et à son fondateur, elle servait à montrer entre Jésus-Christ et le pape de l'époque une filiation directe au nom de laquelle on imposait comme étant de droit divin la domination universelle de l'Eglise ; elle servait à démontrer que la vérité s'était maintenue immuable au sein du catholicisme, et que seule au milieu des innombrables hérésies qui fourmillaient à ses pieds, l'Eglise était restée fidèle à son chef et par conséquent dépositaire des grâces divines.

Dans ces conditions-là, messieurs, vous comprenez qu'il n'y a pas d'histoire sérieusement possible. Vous ne vous étonnerez pas d'ailleurs que de tels ouvrages soient fort peu nombreux. Le terrain était trop dangereux pour s'y aventurer à la légère. Un ancien écrivain avait abordé le sujet avec une ampleur magistrale pour l'époque, c'était *Eusèbe de Césarée ;* partant de la conception dualiste qui a régné longtemps après lui, il a soigneusement établi la séparation absolue

entre la vérité et l'erreur, il a relevé avec soin le nom, la filiation, l'histoire des fidèles et cloué au pilori les hérétiques et les novateurs, il a dressé la colonne de la vraie doctrine en face des innovations humaines, et décrit cette bataille grandiose entre Dieu et le Diable jusqu'au moment où, grâce à l'empereur Constantin, cette lutte se termine par la victoire éclatante de la vérité. A cette œuvre capitale, l'Eglise n'avait rien à retoucher, les historiens subséquents se sont contentés de la poursuivre sans changer de méthode, ou d'y joindre simplement des annales sans portée philosophique ni appréciation des faits. — La Réforme du seizième siècle, qui a secoué tant de jougs, aura-t-elle réussi à se débarrasser également de celui-là ? Elle l'a cru peut-être,... en tous cas elle ne l'a pas fait. Elle n'a su l'arracher de son cou que pour le reprendre immédiatement après. Elle en a changé la position, elle l'a retourné,... elle ne lui a rien enlevé de son poids. En face du dualisme catholique elle a posé le dualisme protestant. Tout en étant l'opposé l'un de l'autre, les deux points de vue sont restés absolument pareils. Dieu et le Diable n'ont fait que changer de camp. L'Eglise catholique et la papauté, d'après les *Centuries de Magdebourg*, sont l'œuvre du démon, la vérité longtemps étouffée, voilée par cette grande parenthèse de tant de siècles, à peine conservée par quelques témoins isolés, a reparu dans tout son éclat au sein des Eglises protestantes. Ces dernières sont l'image fidèle de l'Eglise primitive, et par conséquent les seules dépositaires du christianisme véritable.

A la base de ces deux conceptions identiques, nous trouvons une erreur fondamentale, qui n'a pas encore totalement disparu de nos milieux chrétiens et dont vous me permettrez de dire ici quelques mots. Pour plus de clarté nous y distinguerons trois formes essentielles.

La plus grossière est celle qui a disparu la première. Chaque parti religieux s'imaginait *être la copie exacte de l'Eglise* telle que Jésus l'avait fondée. Lui seul n'avait pas varié, les autres seuls avaient changé. Il fallait une singulière naïveté historique, ou un parti pris profondément enraciné

pour affirmer un tel immobilisme dans l'histoire; il nous semble aujourd'hui incroyable que l'Eglise catholique affirme son identité avec le christianisme des origines, et que chaque secte protestante ait cru de bonne foi recommencer l'histoire au point où elle en était il y a dix-neuf siècles. Il est pourtant de toute évidence que l'histoire ne revient pas en arrière; l'histoire ne se refait pas; tandis que les conditions politiques et sociales se transforment du tout au tout, la situation religieuse ne peut rester identique. Chose inouïe, il a fallu la crise du rationalisme au dix-huitième siècle pour arracher enfin cet épais bandeau et montrer aux regards désabusés la distance parcourue par toutes les Eglises sans aucune exception quelconque. Après avoir secoué le joug des confessions de foi rigides de la scolastique protestante, les rationalistes ont fouillé les archives des siècles, et ils ont détruit par les faits une illusion tant de fois séculaire. Ils ont brisé le principe d'identité par lequel on prétendait ajuster en un tout sans suture l'Eglise apostolique et telle forme de l'Eglise actuelle. Ils sont allés plus loin, trop loin, comme toute réaction ne manque pas de le faire; ils ont brisé même la chaîne qui lie entre eux les événements de l'histoire, ils n'ont vu dans le passé qu'une accumulation de faits apparaissant au hasard, vaste fantasmagorie d'événements divers, dans lesquels il est impossible de voir une pensée directrice, un principe quelconque. C'était l'impression que devait produire le premier contact sérieux avec la multitude des sources. Comme Héraclite en face d'une nature dont il ne pouvait encore entrevoir que la diversité, Semler en face de l'histoire et de ses archives semble s'écrier à son tour : πάντα ῥεῖ, tout coule, tout s'efface, rien ne reste, le seul principe de l'histoire c'est la diversité.

Semler avait passé les bornes, mais il avait brisé la première entrave. Schleiermacher brisa la seconde. Si le christianisme avait été considéré comme immuable, c'est qu'on l'avait *identifié à une somme de vérités*, de connaissances, et emprisonné dans les liens de l'intellectualisme. Sans doute, on avait été incapable malgré bien des tentatives proclamées

tour à tour victorieuses, de dire quelles étaient ces vérités et même d'en indiquer la source. Ni le siège de Rome, ni la Bible n'en avaient jamais fourni la liste exacte et toujours pareille. Il y avait là une seconde forme de l'illusion capitale dont nous avons parlé tout à l'heure. Schleiermacher l'a détruite jusqu'à la racine; il a ramené la foi de l'intelligence au cœur; il en a fait un sentiment et non plus une idée; et du même coup il a brisé l'étroitesse confessionnelle qui avait jusque-là dominé les esprits. Or, si la religion n'était plus qu'un sentiment intérieur, les anciennes distinctions entre la vérité et l'erreur perdaient leur raison d'être; ce sentiment intime devenait l'essentiel, les confessions de foi n'en étaient plus que la traduction en langage philosophique, les dogmes n'étaient plus que les mots, la langue, l'expression, le moyen de communication de ce sentiment fondamental. Leur infaillibilité était brisée, il était permis de constater leurs variations sans encourir le reproche de sacrilège, la seconde barrière était renversée, l'histoire était désormais possible.

Il ne restait plus qu'à briser une dernière entrave. Il fallait détruire l'illusion persistante par laquelle on considérait encore le domaine religieux *comme un domaine à part* dans l'activité humaine. Il semblait que l'historien ecclésiastique était transporté sur un terrain particulier, régi par des lois spéciales. Il aurait cru manquer à son devoir en étudiant la Bible d'après les règles ordinaires des recherches historiques; il n'osait employer à la critique des faits chrétiens les méthodes si fécondes des sciences profanes; en entrant sur la terre du miracle et du merveilleux il déchaussait les souliers de ses pieds, et marchait avec d'autres critères, d'autres procédés, d'autres sentiments sur ce sol sacré et tout à fait à part. Cette troisième forme de l'illusion qui a si longtemps paralysé l'histoire tomba d'elle-même lorsque les deux premières eurent succombé. Cette dernière attache n'eut pas même besoin d'être brisée. Elle se dénoua d'elle-même sous l'effort de la théologie scientifique, et dès lors la notion moderne de l'histoire est créée, les entraves qui l'avaient si souvent arrêtée n'existent plus, et l'essor magnifique des

études historiques au dix-neuvième siècle, leurs résultats féconds dans tous les domaines qui touchent à la foi, montrent mieux que toutes les considérations théoriques les bienfaits accomplis par ceux qui ont enfin ouvert les yeux des théologiens et arraché le bandeau triplement épais qui les maintenait encore dans la nuit.

* * *

Messieurs, nous avons écarté tout d'abord en quelques mots une difficulté fondamentale de l'histoire en général. Nous avons ensuite montré comment nos devanciers ont réussi à vaincre la difficulté spéciale à l'histoire du christianisme, au point de vue extérieur, et renversé les illusions qui rendaient impossible son élaboration scientifique et impartiale. Il nous faut maintenant aller un peu plus au fond des choses, et aborder quelques-unes des difficultés *intérieures* qui subsistent encore aujourd'hui, et dont la solution n'est pas encore définitive. Nous n'avons pas la prétention de les trancher, mais peut-être nous sera-t-il permis d'indiquer dans quelle direction il nous semble que la vérité doit être cherchée.

Tout à l'heure, nous avons fait un mérite à la théologie scientifique d'avoir replacé l'histoire du christianisme dans le cadre général des sciences humaines, et de lui avoir appliqué les méthodes en usage dans d'autres branches des recherches savantes. Il est pourtant un point sur lequel cette assimilation ne peut être absolue. L'histoire universelle n'est qu'une section déterminée d'une ligne doublement infinie, dont les débuts se perdent dans la nuit des temps, et dont la fin reste enveloppée dans les ténèbres de l'avenir. Dans l'histoire du christianisme, les conditions sont différentes. Nous possédons un point de départ précis ; le grand fleuve a une source déterminée. Il en résulte que les deux questions fondamentales sur lesquelles il faut se faire une opinion avant d'entrer en matière sont les suivantes: *Quel est dans son essence intime ce point de départ, le germe de tout le développement subséquent?* et d'autre part: *Quelle est la loi qui*

préside aux modifications que ce germe a subies dans l'évolution dix-neuf fois séculaire qui l'a apporté jusqu'à nous?

Ce qui rendra toujours la solution de ces deux questions difficile, c'est qu'elles forment l'une et l'autre un cercle vicieux. La question de l'essence du christianisme est en effet singulièrement complexe. Chaque époque et chaque parti religieux l'a résolue à sa manière. Il semble à première vue qu'il n'y ait qu'à consulter la tradition ou l'Ecriture pour obtenir une réponse satisfaisante; mais la tradition incarnée dans l'Eglise et dans le pape infaillible donne une solution manifestement différente de la vérité historique, tandis que d'autre part la Bible est une carrière singulièrement riche en matériaux divers et d'où les conceptions les plus opposées ont été successivement extraites. Même parmi ceux qui l'ont étudiée à l'aide des méthodes scientifiques les plus rigoureuses, l'accord est loin d'être complet, et les nombreuses « Vies de Jésus » que le siècle dernier a vu éclore sont loin de nous mettre en présence du même personnage. Au point où en sont aujourd'hui ces recherches, il semble de plus en plus évident qu'à elles seules les sources les meilleures ne suffisent pas à trancher la question. A la méthode expérimentale pure, il faut donc joindre la méthode inductive ; les lacunes des documents évangéliques ne nous permettant pas de connaître à fond l'époque des origines chrétiennes, il faut descendre de siècle en siècle, suivre dans ses développements la marche de ce principe insaisissable, recueillir avec soin tous les indices, fixer les lignes principales et les faire converger vers le centre commun de leurs origines. La science historique, semblable à une puissante lentille, va recueillir les rayons des siècles, et les dirigeant tous sur les premières années de notre ère, y chercher le foyer et y faire jaillir une éblouissante lumière. Mais hélas, c'est ici qu'apparaît le vice inévitable de la méthode. S'il est impossible de connaître le point de départ sans une appréciation exacte de la marche suivie, il est impossible également de saisir cette marche sans en connaître le point de départ. Pour bien comprendre le chêne, il faut avoir compris le gland, et pour savoir ce que

contient le gland, il faut avoir vu tout le chêne. Tant que l'histoire n'aura pas épuisé toutes les manifestations possibles de l'idée chrétienne, il faudra donc nous contenter d'une définition provisoire de son essence. Il faudra coordonner toutes ses réalisations à nous connues, et nous servir des quelques points acquis pour tracer une courbe toujours susceptible de revision, et calculer un foyer toujours sujet à déplacement nouveau. Notre théorie actuelle ne pourra donc être que la synthèse des formes que le christianisme a revêtues jusqu'à nos jours. Peut-être ses formes à venir confirmeront-elles la conception présente, peut-être les nouveaux points acquis tomberont-ils précisément sur la courbe aujourd'hui construite; mais peut-être tomberont-ils en dehors; alors ils feront éclater la théorie actuelle, et forceront les théologiens de l'avenir à recommencer sur ces bases bouleversées un édifice nouveau.

La même difficulté nous arrête lorsque nous essayons de démêler dans le fouillis des événements historiques *la loi* qui préside à cet immense développement. Cette loi existe; nous l'affirmons par un acte de foi que la constitution même de notre esprit nous impose et que l'expérience nous paraît confirmer. Il nous est impossible de nous ranger à l'opinion de Semler et des rationalistes, suivant lesquels la seule loi de l'histoire n'est que la négation de toute loi. D'instinct nous cherchons l'ordre, la filiation régulière, l'enchaînement historique. Or ici encore le même cercle vicieux se présente. Qu'est-ce que la loi? C'est une conception purement subjective de notre esprit. C'est une circonférence construite avec trois points connus, sans qu'il soit possible de savoir si le quatrième point (que l'on cherche) confirmera ou brisera la ligne. C'est la généralisation de quelques expériences bien incomplètes. Pour proclamer immuable telle ou telle loi déterminée, il faudrait avoir épuisé tous les cas particuliers de l'expérience, et comme nous n'y parviendrons jamais, la loi définie sera toujours provisoirement formulée, et nous éprouverons toujours l'impression pénible d'une disparate entre notre sens intime qui nous affirme son existence, et

notre esprit incapable de la fixer avec une précision définitive. D'autre part, il nous faut la loi pour bien comprendre chaque fait isolé, lui donner sa vraie importance, le mettre à sa véritable place. Sans une conception, si provisoire soit-elle, du mouvement général, il est difficile de ne pas tomber dans des erreurs considérables en étudiant les faits particuliers. Ici comme tout à l'heure, la contradiction est évidente; l'élément subjectif jouera donc un rôle énorme, et voilà pourquoi nous ne possédons pas plus une histoire définitive qu'une conception du Christ définitive; voilà pourquoi à côté de tant de vies de Jésus, il y a tant d'histoires du christianisme, conçues à des points de vue divers, et aboutissant à des conclusions inconciliables. Cette double difficulté sans doute ira s'atténuant toujours davantage, à mesure que les expériences du passé seront mieux connues et que des expériences nouvelles s'ajouteront aux anciennes. Mais à l'heure actuelle ce double élément n'est pas assez puissant encore pour nous permettre sur ces questions capitales des affirmations absolues. C'est donc à titre d'essai, simplement, que nous allons tenter d'exposer à ce sujet notre manière de voir.

* * *

Commençons par la seconde de ces questions et réservons pour terminer la plus capitale. Quelle est la loi de l'histoire du christianisme?

Plusieurs opinions ont été soutenues à ce sujet. Nous en relèverons deux qui nous paraissent avoir embrassé chacune l'une des faces de la question. La première en date, réaction contre l'atomisme de Semler, a donné lieu à la méthode pragmatique dont Plank fut le représentant le plus parfait. La clef du mouvement historique était cherchée dans les circonstances extérieures au milieu desquelles le christianisme s'était développé. Le caractère des différents personnages surtout avait eu une influence capitale sur la direction des choses. Ces causes extérieures, individuelles, fortuites en définitive, devenaient ainsi le grand ressort de l'histoire. Quant à chercher un principe intérieur et fondamental à la base des

faits dont ils seraient les manifestations multiples, on n'y songeait pas encore. La philosophie idéaliste, celle de Hegel en particulier, devait porter toute l'attention des historiens sur cette face des choses. L'évolutionnisme, qui est à la base du système, fut appliqué à l'histoire, et la sagacité des savants s'ingénia pour retrouver dans le mouvement chrétien la thèse, l'antithèse et la synthèse hégéliennes. Cette fois-ci tout l'intérêt passait des conditions extérieures aux conditions internes de l'évolution ; le point initial étant donné, le développement devait se faire suivant la loi qu'on s'efforçait de retrouver dans tous les domaines ; les circonstances externes devenaient accessoires ; l'évolution était fatale ; il semblait qu'une connaissance exacte de son principe aurait permis à un penseur habile de reconstruire à priori tout le développement qui s'est réalisé en fait. C'est le point de vue illustré avec éclat par Baur et qui a plus d'une fois entraîné les historiens à des appréciations erronées, violences bien inconscientes sans doute, destinées à faire rentrer coûte que coûte les faits historiques dans ce cadre idéal et souvent imaginaire.

En fait, messieurs, il nous paraît que la loi du développement historique du christianisme est beaucoup plus complexe. Nous nous servirions volontiers pour la caractériser du mot « évolution » si les abus qu'on a faits de ce terme ne lui avaient pas donné un sens auquel il nous est impossible de souscrire dans le cas particulier. Si ce vocable doit éveiller l'idée d'un épanouissement rigide, absolu, s'accomplissant dans une direction unique et immuable au mépris de toute influence extérieure, nous ne pouvons l'employer ici. Sans doute, il y a évolution, dans ce sens qu'au début de l'histoire qui nous occupe une force, une impulsion initiale a été jetée dans le monde, un germe a été semé, un principe a été déposé, qui dès lors s'est répandu dans les milieux les plus divers, y a produit des manifestations multiples, y a déployé des énergies variées, revêtant tour à tour les formes les plus disparates. Sans doute, au milieu des transformations successives, il est toujours resté un principe de vie, une base fondamentale, et c'est le mérite de l'école de Tubingue d'avoir

insisté sur ce côté de la question. Mais nous affirmons que ce développement n'est pas fatal. Il nous paraît mille fois plus touffu que ne le pensaient Baur et son école. Des influences infiniment variées ont dévié, hâté, retardé, modifié la suite régulière des phénomènes. Essayons d'en relever les éléments capitaux.

Voici tout d'abord la principale, celle *du sol* sur lequel la divine semence a été répandue. Jetée tout d'abord sur la terre gréco-romaine, elle y a produit une floraison intellectuelle d'une immense richesse ; coulant quelques siècles plus tard sur le sol barbare occupé par les nations germaniques, elle a développé la puissante frondaison de l'édifice romain ; partout l'idée chrétienne restait la même sans doute, mais plongeant dans ces terrains divers ses racines profondes, elle y puisait des éléments nombreux qu'elle incorporait à sa nature, tout en s'adaptant elle-même à ses conditions nouvelles. Et sur chacun de ces terrains divers, les *événements politiques* ont à leur tour joué un rôle considérable. Il suffit de rappeler dans quelle mesure le mouvement de l'histoire chrétienne a été influencé par les luttes du bas empire, les invasions barbares, les ambitions germaniques en conflit avec Rome, et plus tard les intérêts des princes protecteurs de la Réformation. Enfin, dans un cercle plus restreint, notons les *influences personnelles* relevées par les pragmaticiens. L'homme avec ses contradictions et ses passions, ses faiblesses et ses audaces, son ambition parfois sans bornes, ses désirs du bien parfois mal éclairés, ici les débiles que le courant emporte, ailleurs les puissants qui le canalisent : tous ces éléments multiples sont certainement un facteur réel, considérable, et dont il faut tenir compte. Pour le dire d'un mot, l'*évolution chrétienne s'est coulée le long de l'évolution générale* de notre race, elle en a suivi tous les progrès et les reculs, tous les replis et toutes les sinuosités ; elle en a subi l'influence profonde, il n'est pas de modification politique ou sociale, littéraire ou artistique qui n'ait eu son contre-coup sur le développement du christianisme et n'ait provoqué l'éclosion de formes nouvelles. D'autre part, elle a exercé

également une action décisive sur cette évolution générale, elle l'a plus d'une fois imprégnée d'un esprit nouveau, poussée dans une direction particulière, elle en a été l'un des facteurs dont l'importance est de plus en plus reconnue. Il y eut donc action et réaction réciproques. De sorte que le mouvement historique est d'une complexité extrême, quoique dans l'enchevêtrement des causes générales ou spéciales, il nous soit impossible de méconnaître le grand fil d'or qui en fait l'unité essentielle.

Luther déjà, dans son langage souvent peu raffiné, comparait l'humanité dans sa marche à un homme en état d'ivresse et qui rentre chez lui en suivant une ligne aux sinuosités inquiétantes, se jetant à droite, puis à gauche, tantôt ralentissant son pas alourdi, tantôt précipitant sa course chancelante, reculant pour avancer encore, et finissant malgré tout par arriver au but. D'autres ont employé la comparaison plus poétique d'une rivière, au cours sinueux et difficile ; tantôt elle coule sur un terrain plat, où elle s'épanouit en mares peu profondes, tantôt elle se précipite en tumulte dans des gorges où elle bouillonne, ici un affluent bourbeux vient souiller ses eaux pures, ailleurs elle se perd dans un sol qui l'absorbe et semble la détruire.

De ces deux comparaisons, nous ne voulons retenir qu'une chose, c'est que soit l'homme, soit le fleuve, arriveront au terme de leur course. Quelles que soient les sinuosités de sa marche, la rivière est entraînée par une pente fatale ; que le trajet soit plus long, qu'il soit plus court, peu importe ; le fleuve ne manquera pas de se déverser à la mer. Et nous pouvons affirmer que l'évolution chrétienne s'opère dans des conditions analogues. Elle ne suit pas un cours régulier sans doute, chaque fois qu'un progrès dans le développement général du monde lui ouvre une porte nouvelle, elle se précipite sur ce terrain plus propice et y produit une floraison de manifestations encore inconnues ; mais au milieu de tous ces retards et ces reculs, le progrès général s'accomplit, le règne de Dieu s'avance, le principe chrétien s'épanouit et le résultat final s'approche.

S'il n'a pas été atteint depuis longtemps déjà, cela tient au caractère particulier du milieu dans lequel le christianisme poursuit sa réalisation. Ce milieu n'est pas inerte, il est vivant, surtout il est libre. C'est l'homme, c'est l'humanité. Il a lui aussi sa volonté particulière ; il se débat, il se défend, comme il concourt et collabore ; il est capable par la singulière puissance de sa personnalité de modifier ou de dévier les mouvements de l'histoire. Sans doute, ce pouvoir n'est pas sans limites, il est des bornes qu'il ne peut franchir sans se détruire et cesser dès lors d'être un obstacle ; sa route est large, mais elle est bordée de deux murs dont la résistance est supérieure à ses efforts ; c'est dire que quelle que soit l'attitude de l'homme en face de la volonté divine, cette volonté s'accomplira ; la résistance ou la docilité humaine ne feront que hâter ou retarder le jour où le but sera conquis. Souvent même ces résistances ne seront qu'un puissant levier d'action ; les persécutions ont profité à l'évolution chrétienne plus que la soumission aveugle des peuples catholiques. Ce n'est qu'une question de temps, et nous savons que le temps ne compte pas pour Dieu. Mais quoi qu'il puisse arriver, son royaume s'établira.

C'est cette volonté immuable, réalisée en Jésus-Christ comme elle doit se réaliser dans le monde, qui fait la puissante unité de l'histoire du christianisme. C'est cette volonté suprême qui en est le principe moteur, la puissance d'évolution sans cesse renaissante. Si elle régnait seule, cette histoire serait courte et simple, droite et continue. Et si cette unité est brisée par la multiplicité des réalisations souvent contradictoires, si la ligne droite est devenue sinueuse et mille fois ramifiée, c'est l'effet de la volonté de l'homme. Voilà pourquoi cette volonté de Dieu ne s'accomplit qu'au milieu de tant de difficultés et de fluctuations tristement douloureuses ; voilà pourquoi le déploiement du principe chrétien nous apparaît comme une lutte acharnée ; voilà la source de toutes les déviations, de toutes les conceptions erronées ; voilà la base de tant d'édifices dogmatiques et ecclésiastiques dont Jésus n'aurait jamais scellé la moindre pierre ; voilà l'origine de tant de dé-

veloppements qui n'ont été que des chemins de perdition et de mort. Si l'histoire du christianisme se traîne pendant tant de siècles dans le sang des persécutions et des guerres religieuses, si d'âge en âge nous voyons passer l'œuvre du Christ mutilée ou affublée d'oripeaux bizarres, traînant après elle des cadavres, à la sinistre lueur des bûchers, c'est la volonté humaine qui seule en est cause. Dieu ne l'a pas voulu. C'est l'usage et l'abus du don le plus précieux fait à la créature, la liberté.

Ainsi comprise, messieurs, l'histoire du christianisme nous apparaît comme l'œuvre simultanée de deux volontés, la collaboration ou la lutte des deux seuls êtres libres de notre monde. La volonté salutaire de Dieu, se réalisant avec ou malgré la volonté de l'homme, telle est en définitive la loi fondamentale, la clef de tout le développement historique de la religion chrétienne. Et cette solution n'est que l'une des applications particulières d'un principe plus général, celui d'après lequel il n'y a pas d'autre loi sur la terre que la volonté personnelle ; les lois de la nature physique et inanimée, celle des astres comme celle des atomes, ne sont pas autre chose que les manifestations actuelles de la volonté de Dieu, la façon dont Dieu agit depuis que nous observons la marche des choses. Les lois du monde moral sont les volontés particulières et libres de chaque être moral. Il n'y a pas d'autre puissance au ciel et sur la terre que l'usage de la liberté, absolue en Celui que Charles Secrétan a défini par le terme de Liberté, relative chez les êtres auxquels Dieu a départi la mesure de liberté compatible avec l'accomplissement de sa volonté immuable. Toutes les lois à nous connues trouvent ainsi leur synthèse dans la loi de liberté ; et de cette loi suprême nous pouvons facilement redescendre à celle dont nous avons fait le principe de notre histoire religieuse : *La volonté libre et absolue de Dieu, conditionnée dans les formes de son accomplissement par la volonté et la liberté relatives de l'homme.*

* * *

Messieurs, nous avons essayé de découvrir la loi de l'évolution. Il ne nous reste plus qu'à nous demander rapidement *quel est le principe même qui évolue*, sous la double influence de la volonté divine et de la volonté humaine.

Si nous procédons par élimination, il est tout un immense domaine que nous exclurons immédiatement du champ de nos recherches. Ce principe dont la nature intime nous échappe encore, ne sera ni une civilisation ni une science. Il faudra donc limiter nos investigations au domaine purement religieux. Mais là encore, il y a bien des distinctions à faire. Il est une foule d'éléments religieux que l'on a trop souvent confondus avec la religion elle-même. S'agira-t-il, dans le cas particulier, de voir l'essence du christianisme dans un culte ou des formes prétendues parfaites? Non certes; car elles peuvent subsister, être régulièrement pratiquées, sans recouvrir la moindre étincelle de religion véritable. Nous arrêterons-nous donc à une Eglise, même infaillible dans son chef et instituée de Dieu dans son organisation? Non, car elle n'est trop souvent qu'un magnifique édifice dont la vie s'est retirée, une majestueuse pyramide abritant un cadavre. Chercherons-nous le principe chrétien dans une doctrine particulière, ou même dans le dogme en général? Pas davantage. Les formules orthodoxes et rigoureuses du symbole d'Athanase ou de la scolastique protestante furent souvent répétées sans que le cœur, la vie, la foi y fussent intéressés en aucune mesure.

Tous ces éléments ne peuvent être considérés comme des germes d'évolution, parce qu'en fait, ils n'ont jamais évolué. Il n'est pas juste, rigoureusement parlant, de discuter l'évolution de l'Eglise, ou l'évolution du dogme. Le culte, l'organisation ecclésiastique, les confessions de foi, ne sont que des formes, et pas autre chose; ce sont les manifestations extérieures d'un principe interne et caché. Ces formes ne sont pas plus sorties l'une de l'autre que les branches d'un arbre; elles se superposent dans l'échafaudage des siècles

comme les expressions diverses et successives d'un élément intérieur qui seul évolue ; ce sont des rameaux dérivés d'un tronc commun, qui seul s'élève vers les cieux. Gardons-nous de prendre ces frondaisons multiples pour la tige même qui les supporte. Sous les formes du culte, ou sous le langage philosophique de la pensée chrétienne, cherchons le principe de vie qui seul en est la raison d'être, et sans lequel ils ne sont plus que des branches mortes et des rameaux desséchés.

Et pour cela, ne considérons pas le christianisme isolément, mais étudions-le dans l'ensemble des religions humaines. Ce qui fait l'unité, la base de toutes ces manifestations innombrables, c'est, nous semble-t-il, un irrésistible élan de l'âme vers l'être supérieur qu'elle pressent au-dessus d'elle. Au fond, cet élan intérieur est le seul caractère distinctif de l'être humain dans l'échelle des vivants. Toutes les autres différences sont purement relatives. Celle-là seule est absolue. L'homme est le premier être qui sur la terre soit arrivé à un degré de développement suffisant pour sentir la présence de Dieu et pour chercher à entrer en relation avec lui. Cet effort pour le chercher et le servir, c'est la religion. Dès son apparition sur la terre, l'homme a élevé les yeux vers le ciel, et dès ce premier appel de sa créature, le Créateur a répondu. Il a répondu comme il pouvait le faire, en s'adressant à un être inférieur et grossier, aux conceptions religieuses rudimentaires ; mais dès le jour où cette relation s'est établie, l'homme était né, et la religion était fondée.

Nous ne suivrons pas l'histoire de cette révélation toujours plus intime à mesure que l'humanité se développait davantage. Notons seulement que l'apparition de Christ a marqué le point culminant de cette ascension progressive. En Christ, la tige de ce grand arbre dont les religions diverses furent les branches plus ou moins développées, cette tige a touché au ciel même, l'étincelle a jailli, la lumière s'est faite, la communion s'est établie aussi profonde qu'il était possible de la rêver. Christ a été le Fils de Dieu ; par lui, la connaissance définitive et l'amour infini de Dieu sont descendus au sein de l'humanité, par lui l'humanité peut monter jusqu'à Dieu

et entrer dans une relation personnelle et filiale avec son Père céleste. Christ a donc réalisé dans toute sa plénitude l'union de l'homme avec son Dieu, il a satisfait pour la première fois le désir intense qui fait le fond même de la nature humaine. Il a montré la possibilité de cette union parfaite, si longtemps rêvée ; ceux qui réaliseront à leur tour la vie qu'il a réalisée jouiront du même privilège. Voilà comment il se fait que la religion chrétienne est la religion supérieure et définitive, que nul génie ne dépassera jamais, et dont l'humanité ne pourra que chercher la réalisation toujours plus absolue.

Il nous est possible d'entrevoir maintenant le résultat de nos recherches. Si l'essence de la religion en général c'est l'union avec Dieu, si l'essence des religions diverses c'est l'union avec la divinité telle que leurs fondateurs l'avaient pratiquée et comprise, l'essence du christianisme sera l'union avec Dieu telle que Jésus l'a réalisée ; cette vie d'union intime, d'unité complète, qui s'est déployée en Christ pour la première fois dans les annales humaines, ce moment sublime où le contact s'est opéré, éblouissant comme l'éclair, entre le ciel et la terre, cette heure poignante et inoubliable où l'homme altéré de Dieu a fini par saisir avec un frémissement de bonheur la main que lui tendait le Père, tel fut le point de départ du magnifique développement religieux qui a bouleversé le monde et fait surgir la civilisation occidentale. De ce point de contact une lumière avait jailli, un appel vibrant avait retenti dans le monde ; toute une fraction de l'humanité l'avait entendu, et quittant les sentiers étranges ou corrompus par lesquels elle essayait vainement de monter à son Dieu, elle s'était élancée sur les traces du Christ, elle s'était efforcée de réaliser sa vie d'union complète avec le Père ; et les tentatives dès lors se sont multipliées et ont formé le fond même de l'évolution chrétienne.

Ici nous touchons enfin au principe de l'histoire du christianisme, que nous définirons *l'effort constant de l'être humain pour s'unir à Dieu par Jésus-Christ*. Tel est le moteur humain de cette évolution dont la volonté divine est le moteur su-

prême. Tel est le principe des diversités historiques en face du principe de leur unité. Comme nous le disions plus haut, ce sont bien deux forces, deux volontés qui vont à la rencontre l'une de l'autre. Naturellement, du côté humain, cette recherche participera aux infirmités de notre nature. Elle s'accomplira pendant dix-neuf siècles au milieu de tâtonnements qui donneront naissance aux formes religieuses les plus variées ; selon la conception que les chrétiens se feront de leur Dieu et de leur Sauveur, la façon dont ils chercheront à s'unir à ce Dieu par ce Sauveur sera différente ; l'un mettra en œuvre son cœur, l'autre son intelligence, un troisième ses actes et sa vie. Suivant les circonstances et les milieux il en résultera des conceptions liturgiques, ecclésiastiques ou dogmatiques bien différentes, et chaque période rejettera les formes élaborées par sa devancière pour en chercher une meilleure. Aujourd'hui encore, la forme absolue n'est pas trouvée ; aujourd'hui encore ce désir, jamais satisfait, essaie de diriger son effort dans une direction nouvelle. Ne nous en plaignons pas ; bénissons au contraire ces tentatives réitérées vers des conceptions plus parfaites. Elles prouvent que la vie existe encore, elles prouvent que l'impulsion bénie qui a servi de point de départ à l'évolution historique du christianisme n'est pas près de disparaître, et que l'avenir nous réserve encore un épanouissement immense du principe chrétien.

* * *

Messieurs, nous avons terminé. Notre tâche nous apparaît claire et nette. Il s'agira au cours de cette année, et avec le petit nombre d'heures dont nous pourrons disposer, de parcourir dans leurs grandes lignes ces différentes tentatives faites par les hommes pour entrer en relation avec leur Dieu par l'intermédiaire du Christ. Les essais en ont été innombrables, ils ont donné lieu à l'éclosion de manifestations multiples, qu'il faudra classer, et dont nous chercherons surtout l'enchaînement. J'ai dit plus haut le but pratique que je voudrais poursuivre par cette étude ; permettez-moi d'en

ajouter un plus noble et plus élevé. Nous ne voulons pas faire ici de l'art pour l'art. Nous n'y ferons pas davantage de l'histoire une arme polémique. Nous nous souviendrons que toute activité humaine doit avoir pour but supérieur le développement plus complet de la vie. Ceux qui critiquent les paresseux en les accusant de vivre pour vivre, leur font en réalité un éloge qu'ils ne méritent pas. Le but de la vie, c'est la vie ; vivre pour vivre davantage et répandre plus de vie autour de soi, voilà le véritable idéal à poursuivre, dans les actes les plus petits comme dans les plus importants. Tel est le résultat auquel nous voudrions tendre à notre tour. Et comme nous ne pouvons puiser qu'en Dieu cette vie dont il est la source, il s'agira pour nous de voir comment les générations chrétiennes ont cherché leur communion avec Dieu : il s'agira d'examiner dans quelle mesure elles y ont réussi ; il s'agira de juger les chemins employés pour aller au Père en passant par le Sauveur, et sans prétendre encore découvrir la formule définitive, éternelle, et parfaite, il s'agira simplement de chercher pour nos âmes de chrétiens du vingtième siècle le chemin le plus facile et le plus sûr. Et si au milieu du dédale inextricable de ceux que tant de générations de fidèles ont essayé de suivre, nous parvenons à découvrir le sentier qui nous permettra d'aller au Père, nous aurons retiré de ces études le fruit le plus précieux qu'il nous soit possible d'en recueillir. Y réussir sera notre seule ambition. Que Dieu nous éclaire de sa lumière. J'ai dit.

CHRISTIANISME ET RATIONALISME

PAR

J. KIRKPATRICK

professeur d'histoire à l'Université d'Edimbourg[1].

Il y a bien des années, je causais souvent de toutes sortes de choses avec mes amis, des avocats, des professeurs, des hommes de lettres, voire même des théologiens. Il y avait parmi eux des hommes religieux et des libres penseurs. Sans être d'accord sur tous les sujets, ils l'étaient cependant à peu près sur la solution du problème délicat dont il va être question dans ces pages. J'avoue que moi aussi je suis arrivé peu à peu à la même solution qu'eux. Je ne cherche que la vérité qui, ici-bas, ne se montre que par échappées. Si mes lecteurs ne sont pas d'accord avec moi, je les prie de vouloir bien me pardonner de leur avoir présenté cet essai, et de vouloir bien aussi m'accorder un peu de cette tolérance et de cette charité qui font la gloire du chrétien.

La question qui se pose tout d'abord à l'esprit, la voici : « Qu'est-ce que la religion ? » On l'a définie souvent, d'une façon plus ou moins exacte. Prenons une de ces définitions les plus simples. D'après elle, la religion consiste dans un sentiment de crainte, d'amour et d'adoration à l'égard du Créateur, et dans la conviction que, pour faire sa volonté, il faut s'efforcer de lui obéir ; elle comprend aussi la notion que l'âme humaine émane de celle de son Créateur, qu'elle

[1] Ces pages ne sont pas une traduction ; elles nous ont été remises, en français, par l'auteur lui-même. Elles fourniront à nos lecteurs une source intéressante d'informations, en leur apprenant de quelle manière le problème religieux se pose, pour beaucoup d'esprits cultivés, dans les pays anglo-saxons. (Ph. B.)

est une étincelle divine, infiniment petite sans doute, mais indestructible et immortelle.

Laissant de côté les soi-disant athées, posons en fait (car ici il ne s'agit pas seulement d'une hypothèse) que la plupart des hommes acceptent cette définition. D'où provient alors leur sentiment religieux ? Ce sentiment, quasi universel, découle-t-il de la pensée, des actions d'autres personnes ? N'est-il pas plutôt l'héritage inaliénable de l'humanité tout entière ? Car si ce sentiment ne dépend que de la conduite et de la volonté d'autrui, s'il est déterminé par des circonstances purement extérieures et fortuites, que devient alors la religion ? Elle n'est pas, dans ce cas, un sentiment universel, commun à toute l'humanité, mais bien plutôt un phénomène casuel, peut-être exceptionnel et passager. Et cependant, sans le sentiment religieux que deviendrait l'humanité ? N'est-elle pas inconcevable sans religion ? La plupart des hommes, plus ou moins inconsciemment, dirigent leur conduite selon des principes plus ou moins religieux. S'ils n'avaient pas ces principes, ils seraient sans boussole pour se guider sur l'océan de la vie ; ils ressembleraient à telle machine compliquée qui, sans force motrice, est parfaitement inutile.

La religion existe donc ; elle a toujours existé, et elle existera probablement toujours. N'est-il pas évident que c'est le Créateur lui-même qui l'a implantée dans le cœur humain ?

Hume, le philosophe écossais, soutient quelque part qu'une religion n'est vraie qu'en tant qu'elle répond aux données de notre propre conscience. De plus, le Christ lui-même nous assure que le règne de Dieu est au-dedans de nous (Luc XVII, 21), ce qui veut dire que la religion et la moralité ne dépendent nullement des phénomènes extérieurs.

Il faut donc convenir que la religion est profondément enracinée dans notre âme et qu'elle n'est pas d'essence matérielle, bien que nos sens nous viennent en aide pour la fortifier. On entend souvent dire : « Ebranlez tant soit peu le crédit des saintes Ecritures, niez-en l'inspiration divine, trouvez-y des fautes et des contradictions, vous détruirez du même coup le christianisme, vous nierez Dieu. »

Ceux qui parlent de la sorte, ce sont, d'un côté, les timides, qui pensent de bonne foi qu'il est préférable de croire aveuglément à l'infaillibilité de la Bible que de risquer son salut éternel. D'autre part, les libres penseurs, qui se vantent d'être esprits forts, tiennent à peu près le même langage, pour d'autres raisons, car, voyant clairement que la Bible contient des erreurs et des fables, ils en tirent la conclusion que le christianisme est une religion absolument fausse, et que très probablement il n'y a ni religion vraie, ni Dieu.

On nous offre deux alternatives : ou bien croire à l'infaillibilité des saintes Ecritures, ou n'en croire rien du tout ; être chrétien d'après saint Paul et le crédo orthodoxe, ou ne l'être pas du tout ! — Ces alternatives nous les repoussons toutes deux. Nous pensons qu'il est possible d'être un chrétien selon le Christ, tout en étant un chrétien « rationaliste. »

Comment cela? dira-t-on. Le moyen de concilier deux choses totalement irréconciliables : la foi et l'incrédulité, Dieu et le diable !

Ne soyons pas si prompts ! Il n'est pas question de deux choses opposées comme le bien et le mal, Dieu et le diable ; il s'agit tout simplement d'harmoniser deux éléments de la nature, qui n'auraient jamais dû entrer en conflit : la raison et le sentiment. L'homme qui écoute uniquement les sentiments de son cœur n'est homme qu'à moitié ; il a supprimé sa raison. Celui, au contraire, qui ne veut consulter que sa raison est tout aussi loin d'être parfait, car il a étouffé son cœur. Dépourvu de raison, l'homme a perdu sa boussole ; il n'est qu'une épave qui va à la dérive, chassée par tous les vents. Il a perdu en partie cette étincelle divine qui le différencie de l'animal. Dépourvu de cœur, il ne vaut pas mieux, car alors il faut qu'il renonce à toutes les affections, à toutes les joies, à toutes les émotions esthétiques et autres qui ennoblissent et embellissent la vie.

Il est vrai que les philosophes distinguent assez nettement entre les conceptions de l'esprit et les émotions du cœur qu'on nomme sentiments. Cependant, loin d'être en opposition, ces deux activités, celle de l'esprit et celle du cœur, ne sont-elles

pas plutôt deux fonctions différentes d'une seule et même âme?

Voici la raison qui fait qu'on distingue les unes des autres: « L'esprit, nous dit-on, la raison, peut fonctionner seule, indépendamment de la matière, tandis que le cœur, les facultés sensitives tiennnent plutôt de la matière et ne peuvent s'en passer. Par conséquent les premières doivent être bien supérieures aux secondes. L'esprit doit être d'essence céleste, tandis que le cœur n'est qu'un organe terrestre. »

Nous croyons cependant qu'il n'est pas possible de tracer une limite aussi rigoureuse entre ces deux fonctions. Que deviendrait la raison pure sans un moi physique, sans un monde extérieur? que deviendrait-elle si elle ne s'appuyait pas sur l'évidence de nos sens? La raison humaine, très limitée, ne saurait être ici-bas que relative. Ce sont toujours les objets extérieurs qui d'abord impressionneront l'homme primitif. Ses pensées et ses raisonnements, qui succèdent à ces perceptions des sens, relèvent, eux aussi, de la matière. En théorie, l'esprit est indépendant de cette dernière, en pratique il en dépend beaucoup. Il fonctionne imparfaitement chez les gens dépourvus d'un ou de plusieurs sens; chez des hommes privés des cinq sens, il ne fonctionnerait plus du tout.

S'il est évident que l'esprit humain ne saurait agir sans la matière, il est plus évident encore que le cœur ne saurait s'en passer. Sans les sens qui les rendent concevables, que deviendraient les arts, la musique, l'imagination? Mais si les sentiments relèvent du monde matériel, ne tiennent-ils pas nécessairement aussi de l'esprit? Les facultés sensitives ne fonctionnent parfaitement qu'appuyées sur les facultés intellectuelles. Qu'est-ce qu'un génie? Est-ce à la métaphysique ou à la morale qu'il appartient de le définir? N'est-il pas plutôt la combinaison étroite des facultés intellectuelles et sensitives?

Tous deux donc, l'esprit et le sentiment tiennent nécessairement des sens qui nous font connaître la matière; l'un ne saurait exister sans l'autre. Ils ne forment en somme qu'une seule et même chose.

Appliquons maintenant cette conclusion au problème qui nous occupe. La religion, en général, et le christianisme, en particulier, sont un sentiment du cœur, tandis que le rationalisme veut s'appuyer sur la raison pure. Or nous avons démontré que le cœur et la raison sont inséparables. Un homme tout cœur ou tout raison n'est guère concevable. Dans toutes les circonstances de la vie nous avons besoin de ces deux facteurs. Aussi la religion ne saurait-elle se passer de la raison, car elle ne serait alors qu'une superstition dangereuse. La religion devrait être plus ou moins rationnelle, le rationalisme plus ou moins religieux.

Voyons la position dans laquelle se trouvent les saintes Ecritures. Nous réfutons autant leurs partisans aveugles que leurs ennemis acharnés ; car les uns veulent que nous acceptions la Bible comme venant du ciel, les autres demandent que nous la rejetions en entier. Nous ne ferons ni l'un ni l'autre. Nous ferons appel à notre raison d'une part, à notre cœur de l'autre....

A-t-on jamais vu un jardin rempli d'arbres, de fleurs et de fruits magnifiques, qui ne contienne aussi quelques mauvaises herbes ? Devons-nous, à cause de ces dernières, renoncer à la jouissance de ce jardin ? Il n'y a rien de parfait, rien d'absolu dans ce monde. Au lieu de nous en prendre à Dieu, ne devons-nous pas plutôt reconnaître que c'est la haute mission de l'homme, de chercher sans cesse la vérité, de se rapprocher de plus en plus de l'absolu et de l'infini ? Voilà pourquoi, usant de critique, nous nous efforçons de séparer la paille du bon grain. L'univers est un champ de recherche illimité, où aucun être, ni áucun objet ne saurait se soustraire à des perquisitions sérieuses et profondes.

La Bible pas plus que le reste. Qui nous déclare qu'elle seule ait le droit de se soustraire à tout examen ? Il est des personnes qui l'affirment ; mais de par quelle autorité ? On nous répond : De par l'autorité de l'Eglise. Mais l'Eglise non plus ne saurait se soustraire à la critique. Les traditions ne sont pas infaillibles. On constate que trop souvent leur autorité ne consiste que dans l'opinion des patriarches et

des moines, — toutes personnes plus ignorantes que nous. Leur autorité est donc trop incertaine pour nous servir de guide.

Aussi, depuis plus d'un siècle, beaucoup de savants se sont-ils occupés de rechercher la vérité et de soumettre les saintes Ecritures à une étude attentive.

De même que notre jardin, la Bible contient les choses les plus belles mélangées à beaucoup d'ivraie. On n'a pas besoin d'être orientaliste ou critique bien expérimenté pour y découvrir des erreurs. Toutes ces erreurs, nous les rejetons ; et nous les considérons comme indifférentes. La vraie religion ne dépend pas de ces choses. Elle ne dépend pas non plus des opinions et des déclarations d'autrui. Elle est un sentiment profondément enraciné dans notre âme, mais en même temps soutenu et corrigé par notre raison. Elle est la voix intérieure que le Créateur nous a donnée pour guide, et nous nous fierons à cette voix plutôt qu'aux opinions qu'elle condamne.

Ainsi, quelque incroyables que soient certaines des choses contenues dans la Bible, cela ne nous empêche pas d'y voir la parole de Dieu dans beaucoup de passages. Nous ne nous soucions pas de savoir quel est l'homme qui a écrit tel ou tel livre, ni quand il l'a écrit, car il s'agit non pas de faits historiques, mais des sentiments de notre cœur appuyés sur la raison. Que tel miracle se soit produit ou non, peu nous importe. La vraie religion n'a pas besoin d'un appui aussi artificiel. Jamais la Parole de Dieu ne pourra être documentée pour nous, que par notre propre conscience. Jamais miracle ne pourra nous faire croire ce qui est contraire à l'évidence de nos sens.

Bref, nous sommes éclectiques ; ceux qui, sans se lasser, cherchent la vérité doivent l'être. Jamais ils n'accepteront une philosophie ni une religion quelconque sans l'examiner.

Aurons-nous enfin trouvé la vérité ? Nous sommes loin de l'affirmer ; car dans ce monde fini, la vérité pure n'existe pas. Cependant, celui qui s'efforce de la découvrir s'en rapproche infiniment davantage que celui qui par timidité ou

paresse accepte tout sans rien examiner, ou que celui qui, se fiant trop à sa pénétration, rejette la Bible et tout ce qu'elle contient.

Nous croyons être chrétien en professant et en suivant la doctrine du Christ pure et simple, telle qu'il nous l'expose lui-même dans le sermon sur la montagne, purifiée des commentaires ajoutés plus tard par ses interprètes. Nous croyons aussi que le Christ, infiniment plus grand que tous les anciens prophètes, est véritablement le Fils de Dieu et le Sauveur du monde, en tant que sa religion a entièrement transformé l'humanité.

— Donc, vous ne croyez pas à l'infaillibilité de la Bible? Tel est le reproche que nous font entendre les orthodoxes. — Si, nous y croyons jusqu'à un certain point. Nous croyons que la vérité qu'elle contient est allégorique, poétique, rarement historique. Quant à son inspiration, nous ne pensons pas qu'il faille la prendre à la lettre. Ses écrivains n'étaient que des hommes, faillibles comme nous, mais dont les pensées étaient inspirées du souffle divin.

La raison, qu'exaltent trop les rationalistes et que n'estiment pas assez les théologiens, retrouve ainsi ses droits. Elle se montre conciliable avec le cœur. Elle n'est plus qu'une des moitiés de notre être moral, le cœur en est l'autre moitié. Ces deux parties ne fonctionnent parfaitement que quand elles sont en harmonie.

La raison a pour mission de surveiller la religion que le cœur a choisi, et qui sans elle deviendrait de la superstition. Le cœur, d'autre part, est souvent obligé de dompter l'orgueil et l'intolérance de la raison.

De cette manière, christianisme et rationalisme, au lieu d'être deux systèmes hostiles, deviennent les deux parties d'une seule et même entité. Mais ce christianisme, bien entendu, doit être celui du Christ, et ce rationalisme une philosophie humble et tolérante.

Plût à Dieu que notre religion devînt rationnelle, et notre raison religieuse!

FAITS DIVERS

Prospectus d'une traduction allemande des commentaires bibliques de Jean Calvin.

Sous la direction de M. *K. Müller*, professeur de dogme réformé à la Faculté de théologie de l'Université d'Erlangen, et avec la collaboration d'environ trente théologiens, pasteurs pour la plupart, va commencer à paraître une traduction en allemand de l'*Explication de l'Ecriture sainte par Jean Calvin*. Elle sera publiée par livraisons, au nombre de cent, à cinq feuilles d'impression, paraissant de quinze en quinze jours, au prix de 1 fr. 25 chacune. Ces livraisons formeront quatorze volumes, dont sept pour chacun des deux Testaments. On commencera par les volumes XII à XIV, comprenant les Epîtres ; puis viendront les quatre volumes consacrés à l'harmonie des trois premiers évangiles, à l'évangile de Jean et aux Actes, après quoi ce sera le tour de l'Ancien Testament, c'est-à-dire de la Genèse (t. Ier), de l'Exode avec l'explication de la Loi (t. II), de l'harmonie des livres de Moïse postérieurement à la Loi et du livre de Josué (t. III), des Psaumes (t. IV et V) et du prophète Esaïe (t. VI et VII). La Rédaction se réserve cependant la liberté d'intervertir, le cas échéant, cet ordre de publication.

L'ouvrage est entrepris par la « Librairie de la Société d'éducation de Neukirchen, » cercle de Moërs, dans la Prusse rhénane. Il est chaudement recommandé par une lettre du professeur *M. Kähler*, de Halle, et a pour patrons MM. *C. von Orelli*, de Bâle, et *S. Gœbel*, de Bonn, qui ont écrit, l'un la préface aux commentaires sur l'Ancien Testament, l'autre celle, beaucoup plus développée, aux commentaires sur le Nouveau.

Il fallait du courage pour lancer une pareille entreprise.

On ne peut qu'en féliciter les auteurs et leur souhaiter un heureux succès auprès du public à qui s'adresse leur appel à souscrire. C'est de ce succès que dépendra la question de savoir s'il y a lieu de publier pareillement la traduction des leçons et des sermons de Calvin sur ceux des livres de l'Ancien Testament sur lesquels il n'a pas écrit lui-même des commentaires proprement dits.

En tout cas, c'est un magnifique hommage rendu à la durable valeur de l'œuvre du plus grand exégète du seizième siècle, de celui d'entre nos coryphées de la Réforme qui, à vrai dire, mérite seul le nom de grand exégète. On voit que, sous ce rapport, les théologiens allemands dont les noms viennent d'être cités ne partagent pas entièrement l'avis énoncé jadis par l'éminent théologien de Neuchâtel, Fréd. Godet, quand il disait dans la préface à son beau commentaire sur l'évangile de saint Jean : « Quant aux réformateurs, à Calvin en particulier, il me paraît que leur plus grande gloire, en fait d'exégèse, est d'avoir imprimé à la science l'impulsion puissante en vertu de laquelle, après quelques siècles, ils se trouvent si complètement dépassés. » — « Nous sommes de l'opinion, dit le professeur Müller, que les commentaires de Calvin ont encore à offrir à l'Eglise évangélique de nos jours, à ceux de ses membres qui sont théologiens, comme à ceux qui ne le sont pas, des avantages si infiniment précieux qu'il vaut bien la peine de les faire passer du latin dans une langue vivante. Quelle bénédiction pourrait émaner de cette interprétation de la Bible si elle contribuait à faire pénétrer dans des milieux chrétiennement réveillés une connaissance plus profonde de l'Ecriture dans tout son contexte ! C'est précisément cette étude solide, approfondie de la Bible qui fait défaut à notre peuple évangélique ! Ce n'est pas à dire, naturellement, que nous tenions les interprétations de Calvin pour infaillibles dans tous les détails. Mais l'esprit qu'elles respirent est sain et vigoureux, c'est un esprit issu de la Parole même de Dieu, et c'est lui que nous voudrions transmettre à nos contemporains sans l'atténuer ni le subtiliser. »

Après quoi, les auteurs de la traduction, on nous en prévient, ne se feront pas scrupule d'adapter discrètement le texte de Calvin à l'intelligence du public religieux cultivé de notre époque, en laissant de côté les phrases et les tournures qui arrêteraient ou troubleraient le lecteur sans aucun profit. Il en résulte que le savant, l'homme du métier, devra s'en tenir à l'original. Mais la traduction ne sera pas utile seulement aux laïques, elle pourra rendre de précieux services aux pasteurs et aux étudiants. Etant donné l'aversion croissante que la génération actuelle éprouve pour toute lecture en langue latine ou les difficultés que présente pour des Allemands le français du seizième siècle, ils feront bien de recourir à cette traduction plutôt que de se priver de trésors qu'on vante partout sans se donner la peine d'aller les extraire de la mine. H. V.

Le tricentenaire de la Faculté de théologie protestante de Montauban.

La Faculté de théologie de Montauban met en souscription un volume illustré de vues, portraits, etc., contenant tous les discours prononcés à l'occasion des fêtes du tricentenaire et le texte du drame de Théodore de Bèze (le Sacrifice d'Abraham) représenté le mercredi 5 juin.

Elle espère que ce livre, qui fixera les souvenirs de ces belles journées, sera bien accueilli non seulement par ceux qui ont assisté aux fêtes, mais aussi par tous les amis de la Faculté.

Le prix du volume pour les souscripteurs sera de 3 fr. 50. Les souscripteurs recevront leurs exemplaires franco avant toute mise en vente.

Pour les non-souscripteurs, le prix du volume sera de 5 francs.

On est prié d'adresser les souscriptions aux secrétaires de l'ancien comité des fêtes, M. le professeur Bois (faubourg du Moustier, 7) ou à M. le professeur Maury (rue du Lycée, 38), avant le 1er février.

BULLETIN

THÉOLOGIE

E. Christen. — Le péché dans la théologie de Ritschl[1].

Dans cette thèse, brochure de cent trente-sept pages, présentée à la Faculté de théologie de l'Université de Genève, pour obtenir le grade de licencié, M. Christen fait une étude approfondie de la notion du péché dans le système du célèbre théologien de Gœttingue. Tandis que d'après l'Ecriture le péché est une transgression de la loi morale, sainte et obligatoire, Ritschl n'y voit qu'une imperfection inhérente à la nature humaine, et surtout l'ignorance des desseins de Dieu quant au Royaume des cieux. Le mal qui, bien qu'universellement répandu dans notre race, ne se transmet pas par voie d'hérédité, n'entraîne aucun châtiment proprement dit, aucune sanction de la loi violée, et son plus regrettable effet est d'inspirer à l'homme un sentiment de méfiance vis-à-vis du Dieu qui est amour.

Ce point de départ étant donné, M. Christen expose dans la seconde partie de sa thèse, les conséquences auxquelles Ritschl aboutit dans tout l'ensemble de sa théologie. Comme l'a dit A. Sabatier, « la manière dont on conçoit le mal détermine nécessairement celle dont on présente le remède. » La gravité de la maladie étant méconnue, on n'aura recours qu'à des palliatifs. Toute la mission de Christ se borne donc à proclamer la miséricorde divine qui pardonne les péchés, à annoncer et à fonder le Royaume des cieux sur la terre. Sa divinité n'est pas autre chose que la gloire qui lui revient comme étant le révélateur de la pensée suprême,

[1] *Le péché dans la théologie de Ritschl*, par Emmanuel Christen, pasteur à Friedrichsdorf (Taunus). — Genève, imprimerie Ch. Eggimann & Cie.

et sa mort, perdant tout caractère expiatoire, ne doit être considérée que comme l'acte d'obéissance par excellence de Jésus, qui se soumet au décret inique des Pharisiens parce que le Père le veut ainsi. Une réconciliation de l'âme pécheresse avec le Dieu saint n'est pas nécessaire. La justification, propriété collective de l'Eglise, est acquise dès que, cessant de douter de Dieu, l'on devient un membre de son Royaume. Les sacrements n'ont qu'une valeur liturgique et les questions eschatologiques sont laissées de côté, comme n'entrant pas dans le domaine de l'expérience chrétienne.

M. Christen reconnaît hautement la valeur de certains éléments de la doctrine ritschlienne : l'étude du Nouveau Testament remise en honneur, la solidarité entre les membres de l'Eglise rendue plus étroite, le royaume des cieux conçu comme une magnifique royauté du croyant sur le monde. Mais il met aussi en relief avec vigueur les graves déviations de l'enseignement apostolique, qu'on peut reprocher à ce système préconisé par un si grand nombre de jeunes pasteurs en Allemagne. Son livre est bien conçu, rédigé avec méthode. Son style, net, facile, conserve sa limpidité, même dans l'examen des problèmes les plus ardus; et si, dans l'énoncé de ses vues propres, la tournure des phrases est parfois un peu modeste, ainsi qu'il convient à un écrivain jeune encore, l'énergie de la conviction y palpite néanmoins d'un bout à l'autre.

Toute personne qui tiendra à se mettre au courant des idées religieuses, en vogue aujourd'hui dans la patrie de Luther, lira avec beaucoup d'intérêt et de fruit cet ouvrage.

E. R.

REVUES

Neue kirchliche Zeitschrift

XIIe vol. Janvier 1901.

K. von Burger : L'essence du christianisme. (A propos des conférences de Harnack et de l'encyclique de Léon XIII sur Jésus-Christ rédempteur.). — *E. Steudel :* La préexistence du Christ et son importance pour la foi et la vie chrétienne. (Fin.) — *J. Dräseke :* Spinoza, un pionnier de la science concernant l'Ancien Tes-Testament. — *W. Schmidt :* Questions éthiques. V : Herbert Spencer. — *Noth :* Les Monologues de Schleiermacher. I.

Février.

Klostermann : Le Ps. 119, une prière de l'apôtre Paul. Lettre de nouvel an à l'adresse du Dr Seeberg à Berlin. — *Cordes :* La théorie philosophique de la connaissance de Ritschl. — *Noth :* Les monologues de Schleiermacher. II. — *Couard :* Légendes juives sur la vie de Jésus.

Mars.

Rabus : La différence essentielle entre le protestantisme et le catholicisme. — *Th. Zahn :* Critique catholique (A propos du Dr Bardenhewer de Munich.) — *P. Tschakert :* Pasquilli de concilio Mantuano judicium. — *Noth :* Les Monologues de Schleiermacher. (Fin.) — *Couard :* Vieilles légendes chrétiennes sur la vie de Jésus (d'après les sept principaux évangiles apocryphes.)

Avril.

F. Lundgreen : La valeur sotériologique de la mort de Jésus. — *M. Romberg :* Jérusalem et la Galilée, théâtre des apparitions du Ressuscité. — *Rabus :* Différence essentielle entre protestantisme et catholicisme. (Fin.)

Mai.

Schultzen : La doctrine de la conversion. — *Ed. König :* Pour servir à l'histoire et à l'explication du Décalogue. — *W. Schmidt :* Questions morales. VI : Le comte Tolstoï. — *Vollert :* Christian-Aug.-Ant. Vollert.

Juin.

Schultzen : La conversion. (Fin.) — *K. Schmidt :* L'irvingisme. I. — *Ulrich :* La foi au salut et la foi en la Providence. — *Vollert :* Chr.-Aug.-Ant. Vollert. (Fin.)

Juillet.

Beyreisz : La perfection chrétienne. — *K. Schmidt :* L'irvingisme. II. — *Lotz :* L'alliance du Sinaï. — *Wohlenberg :* Gloses sur la Ire Epître de Jean.

Monatsschrift fur die kirchliche Praxis

Janvier 1901.

Drews : Une éthnographie religieuse rentre dans la tâche de la théologie pratique. — *A. Hegler :* Sermon de saint Sylvestre sur Esaïe XL, 26-31. — *Baumgarten :* Histoire de la genèse d'une prédication (académique sur Rom. XIV, 1-8). — *H. Vollmer :* Histoire biblique. — *Baumgarten :* Chronique ecclésiastique.

Février.

Baumgarten : Notes bibliographiques. — *C. Weizsäcker :* Esquisse de sermon sur Mat. IX, 18-26 (de novembre 1875). — *Teichmann :* Le résultat des discussions récentes sur la pratique de la confirmation. — *F. Niebergall :* Réflexions sur la discipline ecclésiastique. — *Baumgarten :* Chronique ecclésiastique.

Mars.

Notes bibliographiques. — *Baumgarten :* La pensée de la mort chez Jésus. Etude en vue de nos sermons sur la passion. — *H.-J. Holtzmann :* Usage pédagogique à faire de la science biblique moderne. — *F.-M. Schiele :* Réflexions sur la possibilité d'enseigner la religion. — *Baumgarten :* Chronique ecclésiastiqne. — *Eb. Nestlé :* In necessariis unitas. (Origine de ce dicton.)

Avril.

Notes bibliographiques. — *H. Bassermann :* Le reniement de Pierre. Sermon académique sur Mat. XXVI, 69-75. — *Baumgarten :* Le fait de pâques et notre prédication le jour de Pâques. — *W. Diehl :* Histoire de la méthode socratique au siècle dit des lumières. (A propos du livre récent du Dr Schian.) — *P. Drews :* Le sentiment ecclésiastique chez les campagnards de l'Allemagne centrale. — *Baumgarten* : Chronique.

Mai.

Notes. — *Baumgarten :* Pentecôte dans la prédication et l'instruction religieuse. — *G. Arndt :* Le cercle d'idées religieuses de notre bourgeoisie libérale. — *Baumgarten :* Chronique.

Juin.

Notes. — *Schiele :* Prédication sociale. — *A. Hoffmann :* La preuve scripturaire dans la prédication. — *Gastrow :* La discipline ecclésiastique, par un pasteur de campagne. — *Schmid :* Monachisme protestant. — Contributions à une petite bibliothèque apologétique, par *Baumgarten, Fengler* et *Veeck.* — *Dechent :* L'utilité d'une histoire des Eglises locales. — Chronique.

Revue internationale de théologie

Avril-juin.

Weber : Christianisme et antichristianisme dans la science. III. (All.) — *J. Friedrich :* Döllinger et les suites de l'assemblée de savants de 1863. (All.) — *E. Michaud :* Les corruptions de l'idée catholique : VII. La mariolâtrie. VIII. Le pseudo-mysticisme. (Fin.) — *F. Meyrick :* Jeremy Taylor, évêque de Down, etc. (Angl.). — *C.-T. Cruttwell :* La crise ecclésiastique et le mouvement d'Oxford. (Angl.) — *F. Mülhaupt :* Pour servir à l'histoire des versions allemandes de la Bible. (All.) — *A. Chrétien :* Le pape Eugène IV. (1431-1447.) — *Schirmer :* Rome et les apôtres des Slaves. (All.) — *E. Michaud :* Un historien papiste dans l'Université de France. (M. Emile Chénon.) — *Un catholique français :* Quelques erreurs et quelques aveux de M. Ch. Seignobos. — Correspondances : Sur l'état actuel du protestantisme. — Bibliographie théologique. — Chronique théologique et ecclésiastique.

Juillet-septembre.

Weber : Theobald Ziegler et l'Ancien-catholicisme. (All.)— *Diom. Kyriakos :* Le XIXe siècle au point de vue religieux. (All.) — *E. Michaud :* La vraie catholicité. — *Le même :* Simples notes de critique théologique. — *Rev. Umbers :* L'ancien-catholicisme en France. (Angl.) — *A. Chrétien :* Une attaque contre l'ancien-catholicisme et contre les Facultés de théologie (par A. Kannengiesser). — *J. Richterich :* Le pape Nicolas Ier. (All.). — Variétés : Le duc A. de Broglie contre l'infaillibilité.— Le P. Quesnel contre les jésuites et contre Rome. — Bossuet, défenseur de Quesnel. — Le Prof. Nippold sur le vieux-catholicisme.— *E. Michaud :* Lettre à S. S. le Patriarche de Constantinople. — Bibliographie, etc. — *La Direction :* L'élection de S. S. Joachim III au siège patriarcal de Constantinople.

Octobre-décembre.

E. Michaud : Vingt-cinq années d'épiscopat. Hommage à M. l'évêque Herzog. — *Le même :* Le Prof. Dr Joseph Langen. Note nécrologique. — *D. Kyriakos :* Trois erreurs concernant l'Eglise orthodoxe. (All.) — *E. Michaud :* Le libre examen et la tradition universelle. — *Le même :* Les abus de mots et les fausses équivalences en théologie. — *F.-N. Oxenham :* L'autorité dans l'Eglise anglicane. (Angl.)— *J.-T.-F. Farquhar :* Jean XX, 21-23 : Quorum remiseritis peccata... (Angl.) — *J. Richterich :* Le pape Nicolas Ier. (All.) — *Schirmer :* Le chanoine Jean de Bolzheim, de Constance, † 1535. (All.) — Correspondances : *E. Michaud :* De la discussion avec les théologiens romanistes. — *A- K. :* Les Notices (Listki) du Couvent de la Trinité, près Moscou. — Le Rév. Malcolm Mac Coll sur « l'état intermédiaire. » — Bibliographie théologique, etc.

Revue néo-scolastique

Février 1901.

D. Nys : La définition de la masse. — *J. Halleux :* L'hypothèse évolutionniste en morale. (Suite.) — *A. Thiéry :* Le tonal de la parole. (Suite.) — *S. Deploige :* Pensées d'un évêque sur le juste salaire. — *M. de Wulf :* Comment faut-il juger M. Hauriau ?— *A. Michotte :* Deux faits intéressants à signaler. — Le mouvement néo-thomiste. — Discours adressé par S. S. Léon XIII aux catholiques belges présents à Rome le 27 décembre 1900. — Comptes rendus. — Revue des Revues.

Mai.

J. Halleux : L'hypothèse évolutionniste en morale. (Suite et fin.) — *G. Legrand :* La renommée posthume d'Alfred de Vigny. — *M. De Wulf :* Augustinisme et Aristotélisme au XIIIe siècle. — *C. Piat :* Dieu et la nature d'après Aristote. — Mélanges et docu-

ments : *J. Latinus :* Une excursion philosophique en Espagne. — *J. Homans :* Les secrets du coloris. — Le mouvement néo-thomiste. — Terminologie scolastique. — Nécrologie. — Comptes rendus.

Août.

Dr Hallez : Considérations sur le Beau et les beaux-arts. — *G. de Craene :* L'abstraction intellectuelle. — *D. Mercier :* L'unité et le nombre d'après saint Thomas d'Aquin. — *A. Thiéry :* Le tonal de la parole. (Suite et fin.) — Mélanges et documents : *Sigdwick :* Les aveux d'un moraliste. — Lettres philosophiques : I, de France (*Cl. Besse*); II, du Pérou (*F. Garcia Calderon y Rey*). — La traduction française de la terminologie scolastique. — *A. T. :* La licité du jeu et sa psychologie d'après saint Thomas d'Aquin. — Comptes rendus.

Novembre.

D. Mercier : Le phénoménisme et l'ancienne métaphysique. — *G. Lechalas :* Les fondements de la géométrie à propos d'un livre récent (de M. Bertrand Russell, traduction française par M. Cadenat). — *E. Masoin :* L'alcool et le crime. — *P.-M. De Munnynck :* La prémotion physique de l'ancienne école dominicaine. — Mélanges et documents : Lettres philosophiques : III, du Japon. (*Th. Golliez.*) — Le mouvement néo-thomiste. — La traduction française de la terminologie scolastique. — Bulletin de l'Institut supérieur de philosophie. — Comptes rendus.

Zeitschrift für Kirchengeschichte

Tome XXII, première livraison.

Erbes : Pierre est mort, non à Rome, mais à Jérusalem. — *Bess :* La discussion sur les annates de la « nation gallicane » au concile de Constance. — *Köhler :* Lutherana. — *Ribbeck :* Les ducs de Brieg et les collateurs ecclésiastiques. I. — *Brosch :* Le massacre des protestants de la Valteline en 1620. — *Barge :* Nouveaux documents concernant les troubles de Wittenberg en 1521 et 1522. — *Clemen :* Deux avis rendus par François Lambert d'Avignon. — *Köster :* Contributions à l'histoire de la réformation de Naumbourg, de 1525 à 1545. I. — *Gœtz :* Une lettre inédite de Calvin.

Seconde livraison.

Erbes : Pierre, mort à Jérusalem, et non à Rome. (Fin.) — *Flade :* Procédure inquisitoriale en Allemagne vers 1400. — *Ribbeck :* Les ducs de Brieg et les collateurs ecclésiastiques. (Fin.) — *Köster :* Contributions à l'histoire de la réformation à Naumbourg. (Fin.) Miscellanées de *Luther*.

Troisième livraison.

Ficker : Notes sur une inscription du pape Damase. — *Schott :* Joachim, abbé de Floris. — *Gœtz :* Les sources de l'histoire de saint François d'Assise. — *Gottschick :* Etudes sur la doctrine de la réconciliation au moyen âge. — *Diehl :* Nouvelles trouvailles relatives à l'histoire du landgrave Philippe de Hesse. — *Sommerfeld :* Au sujet des écrits homilétiques de Matthieu de Cracovie. — Miscellanées de *Gœtz.*

Zwingliana

1901, seconde livraison.

Zeller-Werdmüller : Médaille de Zwingli par J.-J. Stampfer. (Avec planche.) — Prospectus d'une nouvelle édition des Œuvres de Zwingli par E. Egli et G. Finsler. — *E. Egli :* Un autographe de Zwingli (avec fac-simile) et une lettre de Léon Jude. — *Le même :* Lettre de Hans Ammann à son fils, étudiant à Paris, concernant la nomination de Zwingli à Zurich. — *Le même :* Encore le lieu d'origine de Comander, le réformateur des Grisons. — *T. Schiess :* Deux dates de la vie de Comander. — *Egli :* La poste aux lettres au XVIe siècle. — *G. Linder :* A propos des médailles de Blarer. (Voir les Zwingliana de 1900, N° 2.) — *Egli :* Une chasse à l'ours de trois moines de Rüti. Extrait de la chronique de Laurent Bosshart, de Winterthour. — *Le même :* Le tremblement de terre de 1584 au Pays de Vaud, d'après trois relations contemporaines conservées dans la bibliothèque de Zurich. — *Le même :* La Chronique de Bernhard Wyss, de Zurich. — Mélanges. — Bibliographie. — Nouvelles acquisitions du Musée zwinglien.

Schweizerische theologische Zeitschrift.

Seconde livraison.

R. Steck : Le procès de Jetzer. (Suite.) — *R. Gsell :* Politique et morale. (Fin.) — *R. Schœller :* La religion de Jésus, une religion d'amour, de fait, de véracité, et non de croyance. — Bulletin.

Rivista Cristiana

Avril.

Celli : Un miracle, ou comment douze Eglises s'unirent. — *A. Taglialatela :* Lettre à un historien. — *Comba :* Le Calvin de l'histoire selon l'œuvre de E. Doumergue. — *Grilli :* Les périls de l'auberge. — *Bosio :* L'antiprotestantisme en France. — Eclaircissements bibliques : Ame et esprit. « L'homme quittera son père, » etc. — Revue du mois. — Extraits des Revues, etc.

Mai.

E. Comba : Une pérégrination sur le versant français des Alpes. — *A. Leti* : La « Vie de Jesus de Renan en Italie. » — *G. Luzzi :* Discours en l'honneur de Moglio de Montalcino, martyr évangélique du XVIe siècle. — *Bosio* : Eclaircissements bibliques : Les dons vivants du Christ (Eph. IV, 11-13). — Revue du mois. — Extraits des Revues.

Juin.

E. Comba : Sur le versant français des Alpes : II. Césane et Briançon.— *E. Bosio :* La racine du mal selon Tolstoï.— *Mme Cicognara :* Le socialisme d'aujourd'hui en face de l'Evangile. — *Meynier :* Sur les rapports du christianisme et du socialisme.— *Comba :* Mollio ou Buzio ? A propos de Montalcino. — La Direction : Une lettre du professeur Labanca, de Rome, au sujet de la « Vie de Jésus de Renan en Italie. » — *Bosio :* Eclaircissements bibliques : Les esclaves et la loi mosaïque. — *Luzzi :* Pour la chaire : Analyse de texte et plan de sermon sur Jean I, 4. — Revue du mois. — Revues.

Zeitschrift für Theologie und Kirche

Quatrième livraison.

F. Niebergall : Christ et la foi. — *F. Traub :* La méthode historico-religieuse et la théologie systématique. En réponse au programme de réforme théologique de Tröltsch.

Cinquième livraison.

J. Herzog : Le legs de l'Angleterre chrétienne-sociale à notre Eglise évangélique allemande. — *F. Kattenbusch :* Le sens historique du Symbole des apôtres. — *Rade :* A propos de la controverse sur la vraie méthode de la dogmatique chrétienne.

Sixième livraison.

Th. Steinmann, professeur au séminaire morave de Gnadenfeld : La question concernant Dieu. Contribution à l'étude des questions de principe dans l'apologétique chrétienne. — *Drews :* L'état actuel des « communautés religieuses libres » en Allemagne.

Theologische Studien und Kritiken

Troisième livraison.

Brederek : Remarques sur le mode de traduire dans le Targoum d'Onkelos. — *Marguerite Plath :* A propos du livre de Tobie. — *Zimmermann :* Les quatre premiers écrits chrétiens de la primitive Eglise de Jérusalem dans les Synoptiques et dans les Actes. *Mix :* Luther et Mélanchthon ; leur manière de se juger l'un l'autre. — *Berge :* Un écrit oublié de Karlstadt. — Bulletin.

TABLE DES MATIÈRES

Année 1901.

I. ÉTUDES ET COMPTES RENDUS

Pages

Voltaire et le christianisme, par *P. Lobstein* 5
Une revision de la doctrine de la rédemption, par *Fréd. Ecklin* 27
Joseph de Maistre théoricien de l'ultramontanisme, par *Emile Lombard*.
Troisième et dernier article 73
Religion, christianisme, théologie, par *Paul Chapuis*.
Premier article 113
Deuxième article 343
Troisième et dernier article 395
Le cantique de Debora, par *C. Bruston* 144
Formation du Canon de l'Ancien Testament. Etude historico-critique par le Dr *G. Wildebœr*. Traduit du hollandais par *L. Perriraz*.
Premier article : §§ 1-4 173
Deuxième article : §§ 5-7 304
Troisième article : §§ 8-9 425
L'histoire des religions et le christianisme. Conférence apologétique, par *A. Fornerod* 217
Le Serviteur de l'Eternel d'après des travaux récents, par *James Barrelet* 236
Raison et foi d'après Leibnitz, par *Joseph Duproix* 256
La Dialectique de Schleiermacher, par *D. Tissot*. Dernier article rédigé par Ph. Bridel 333
Socrate et l'Eglise des premiers siècles, par *Ad. Harnack*. Traduit de l'allemand par *W. R.* 377
Le christianisme de la primitive Eglise et celui des temps modernes, par *J. Hauri*. Traduit de l'allemand par *H. V.* 473
Sur quelques ouvrages de philosophie allemande, par *Ed. Platzhoff-Lejeune* 504
Le principe de l'histoire du christianisme. Leçon d'ouverture, par *A. Chavan* 519
Christianisme et rationalisme, par *J. Kirkpatrick* 541

II. FAITS DIVERS

Une nouvelle édition des œuvres de Zwingli par MM. Egli et Finsler (*H. V.*) 207
Nécrologie : David Tissot. — Auguste Sabatier. (*Ph. B.*) 210
Société vaudoise de théologie. Rapport sur l'exercice de 1899-1901, par *A. Fornerod*, président sortant de charge 446
Société de la Haye pour la défense de la religion chrétienne 460
Une traduction allemande des commentaires de Calvin (*H. V.*) 548
Le tricentenaire de la Faculté de théologie protestante de Montauban . . . 550

III. BULLETIN

Pages

BUDDE. Die sogenannten Ebed-Yahve-Lieder (voir l'art. de M. *Barrelet*) . . 247
CHAMBERLAIN. Die Grundlagen des XIX. Jahrhunderts (v. l'art. de M. *Platzhoff*) 505
CHRISTEN. Le péché dans la théologie de Ritschl (*E. R.*) 551
EUCKEN. Lebensanschauungen der grossen Denker. — Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt. — Der Wahrheitsgehalt der Religion (voir l'art. de M. *Platzhoff*). 511
FINSLER. Die Chronik des Bernhard Wyss (*H. Vuilleumier*). 461
HENSEL. Carlyle (voir l'art. de M. *Platzhoff*) 508
HŒFFDING. Sœren Kierkegaard (voir le même art.) 508
JOEL. Philosophenwege (voir *ibid.*). 512
Klassiker der Philosophie, édit. Frommann-Hauff (voir *ibid.*) 507
SELLIN. Der Knecht Gottes bei Deuterojesaia (voir l'art. de M. *Barrelet*) . . 242
SIMMEL. Die Probleme der Geschichtsphilosophie (voir l'art. de M. *Platzhoff*) 513
SPITTA, H. Mein Recht auf Leben (voir *ibid.*) 515
STEIN. Berner Studien für Philosophie. — Die sociale Frage im Lichte der Philosophie. — An der Wende des Jahrhunderts (voir *ibid.*) 517
TRIAL. Souvenir de première communion. Sermons (*A. P.*) 373
UBERWEG-HEINZE. Geschichte der Philosophie, 9e édit (voir l'art. *Platzhoff*) 510

IV. REVUES

Deutsch-evangelische Blätter 215
Monatschrift für die kirchliche Praxis 469, 553
Neue Kirchliche Zeitschrift 376, 552
Revue internationale de théologie 213, 471, 554
Revue néo-scolastique 376, 555
Revue philosophique. 213
Rivista cristiana 214, 374, 557
Schweizerische Theologische Zeitschrift 216, 469, 557
Theologische Studien und Kritiken 470, 558
Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins 376
Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 469
Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft 467
Zeitschrift für Kirchengeschichte 216, 375, 556
Zeitschrift für praktische Theologie 468
Zeitschrift für Theologie und Kirche 469, 558
Zwingliana 1901 . . . . . 468, 557

BR
3
R4
année 34

Revue de théologie et de philosophie

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY